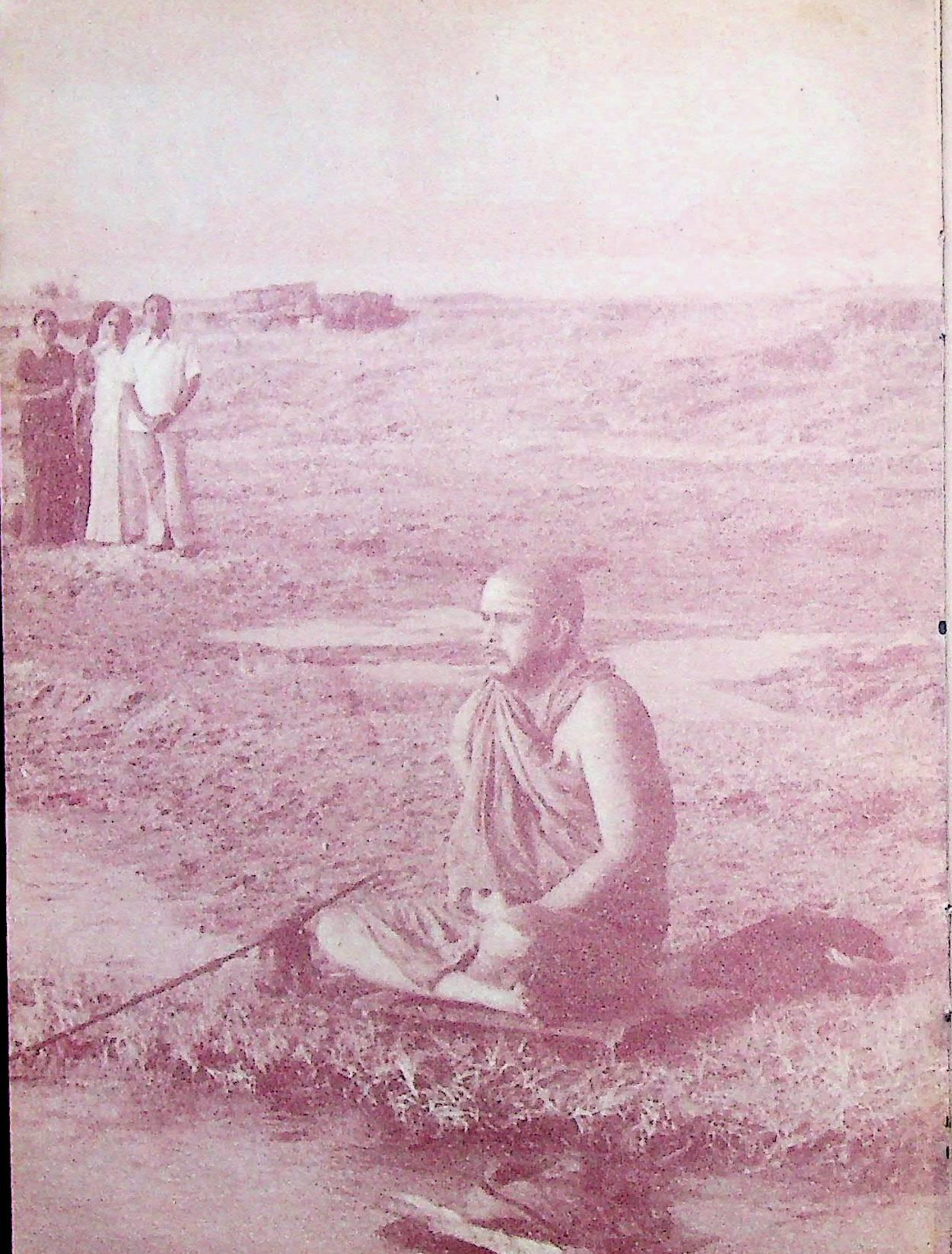
அருள் உரை

76

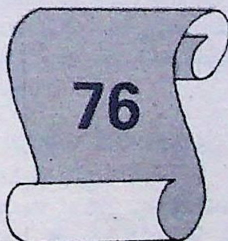




ஜகத்குரு ஸ்ரீ காஞ்சி காமகோடி ஸ்ரீ சந்திரசேகரேந்திர சரஸ்வதி

சங்கராச்சாரிய ஸ்வாமிகளின்

அருள் உரை





விகடன்

வெளியீடு

முதற்பதிப்பு: ஜனவரி, 1994.

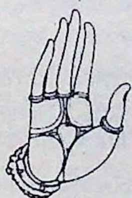
பின் அட்டை ஓவியம். சில்பி

விலை ரூ. 3

‘தெய்வத்தின் குரல்’ (வானதி பதிப்பகம்) நான்காம் பகுதியிலிருந்து தொகுக்கப்பட்டது.

ஆனந்த விகடன்,
757, அண்ணா சாலை,
சென்னை-600 002.

அத்வைதம்



பரமாத்ம – ஜீவாத்மாக்கள்

ஒரே ஆத்மாதான் இப்படி மாயையால் எல்லாவற்றையும் இருக்கிற மாதிரி காட்டுவது என்றால் அப்போது ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்று வேறு வேறாக இரண்டும் இருக்க முடியாது என்றாகிவிடுகிறது. மற்ற எல்லா மாயத்தோற்றம் மாதிரியே தான் ஜீவன் என்கிறவனும் ஆத்மாவிலே தோன்றிய ஒன்று. பல ஜீவர்கள் இருந்தாலும், ஒவ்வொருவருக்கும் ஆத்மா என்று தனியாக ஒன்று இல்லாமல், ஏக ஆத்மாவேதான் எல்லாருக்கும் நிஜ ஸ்வரூபமாயிருக்கிறது.

தனி ஜீவன் என்று எடுத்துக் கொள்ளும்போது அவனுக்குத் தலையிலுள்ள மயிரிலிருந்து ஆரம்பித்து கால் நகம் வரை ஒவ்வொன்றும் ஒருவிதமான பல அவயவங்கள், ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு விதமான காரியத்தைச் செய்யும் பலவான கர்மேந்த்ரிய ஞானேந்த்ரியங்கள், சதை – கொழுப்பு – எலும்பு – ரத்தம் முதலான ஸப்த தாதுக்கள், லங்ஸ் – ஹார்ட் – குடல் முதலானவை, சித்தம் – புத்தி – மனஸ் – அஹங்காரம் என்று எத்தனையோ இருந்தாலும் இது அத்தனைக்குமாக ஒரே உயிர்தானே இருக்கிறது? அந்த உயிர் போய்விட்டால் இந்த அத்தனையும் போய்விடுகின்றன. நான் மேலே சொன்னவற்றில் சித்தம் – புத்தி – மனஸ் – அஹங்காரம் ஆகியவை உயிர் போனவுடன் ஓர் உடம்பை விட்டு மட்டும் போகின்றன; இன்னோர் உடம்பை அடைகின்றன. மற்றவை, அதாவது தேஹமாகப் பல காரியங்களைச் செய்த அத்தனை அவயவங்

களும் உயிர் போன பிறகு அழிந்தே போய்விடுகின்றன. எனவே இத்தனை த்வைதங்களுக்கும் மூலமானது அந்த ஏகமான உயிர் என்று தெரிகிறது!

இப்படியேதான் அனேகமான உயிர்களாகத் தெரியும் அத்தனை ஜீவர்களுக்கும் மூலம் ஒரே ஆத்மாதான். ஜீவாத்மா, ஜீவாத்மா என்று பல ஆத்மாக்கள் இல்லை. ஆத்மா ஒன்று தான். பரமாத்மா என்பதும் அதுதான்!

ஆனாலும் நெடுங்காலமாக நடைமுறையில் பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்று இரண்டு வழங்கிவருகிறது. நடைமுறை லோக நாடகத்தை வைத்து இப்படிப்பட்ட பாகுபாடு ஏற்பட்டிருக்கிறது.

லோகத்திலே என்ன பார்க்கிறோம்? ஜட லோகங்களும் ப்ரக்ருதியும் பலவிதமாகத் தொழில்படுகிறது. ஸூர்யனைச் சுற்றிக் கிரஹங்கள் வருகின்றன. உலகத்தைச் சுற்றிச் சந்த்ரன் வருகிறது. இதனால் பகல் – இரவு, அயனங்கள், பருவக் காற்றுகள் முதலியன உண்டாகின்றன. ஸூர்ய சக்தியில் பயிர் பச்சை வளர்கின்றன. இப்படிப் பல சேர்ந்து மனுஷ்ய ஜீவர்களின் வாழ்க்கைக்கு ஏற்றதாக உலகத்தை ஆக்கித் தருகின்றன. மனுஷ்யர்களிலும் மற்ற ஜீவ ஜந்துக்களிலும் ஸ்த்ரீ புருஷர்கள் சேர்ந்து இன வ்ருத்தி செய்துகொள்கிறார்கள். இன்னம் புத்தி, பலம் முதலியவற்றால் என்னென்னவோ செய்கிறார்கள். ஒவ்வொருத்தர் ஒவ்வொரு விதமான புத்தி, பலங்களைப் பெற்றிருக்கிறார்கள். பூர்வ கர்மா என்று அவரவர் பண்ணியது அவர்களை ஜன்ம ஜன்மாவாகப் பிடித்துக் கொண்டு பலனை அனுபவிக்கும்படிப் பண்ணுகிறது. இப்படி எத்தனையோ ஸமாசாரங்கள் ஒரு ஆர்டரில் ஒன்று சேர்ந்திருப்பதில்தான் நடைமுறை லோக வாழ்க்கை என்பது ஏற்பட்டிருப்பது தெரிகிறது. அதனால் இதை எல்லாம் படைத்து, இன்னின்ன மாதிரி நடத்தி வைத்துக் கொண்டிருக்கிற ஒருத்தன் இருக்க வேண்டும் என்று தெரிகிறது. அவனைத்தான் பரமாத்மா என்பது. 'பரம்' என்றால் உயர்ந்த, ச்ரேஷ்டமான என்று அர்த்தம். ஸகல ஜகத் காரணனாகவும், அதன் கார்யங்களுக்கு அந்தர்யாமியான கர்த்தனாகவும் உள்ள பேருயிராக அவன் இருப்பதால் 'பரமாத்மா' என்று சொல்கிறார்கள்!

அத்வைத சாஸ்த்ரங்களை அனுஸரித்துப் பேசிக் கொண்டு போகிறபோது, ஜீவனின் சரீரம், இந்த்ரியம், அப்புறம் மனஸ் சித்தம் முதலிய அடங்கிய அந்தஃகரணம், அதற்கும் அப்புறம் மனோ இந்த்ரிய சேஷ்டையில்லாத வெற்றுவெளியான ஆத்மா என்று சொல்லிக் கொண்டு போய்விடும்படி ஆகிறது. பல ஜீவர்களும் ஒரே மாதிரியான அனுபவங்களைப் பெறும்படி யான ஜகத் ஒன்று இருக்கிறதே! அதன் தோற்றம் எப்படி என்பதைச் சொல்ல இங்கே இடமேற்படவில்லை. இதிலே அத்வைதிகளுக்கிடையிலேயே தத்வங்களை ரொம்பவும் வித்யாஸப்படுத்திக் கொண்டு போகும்போது வித்யாஸமான அபிப்ராயங்கள் இருக்கின்றன. (எனவே அத்வைதிகளின்) பொதுக் கருத்தை 'ஸிம்ப்ளிஃபை' பண்ணிச் சொல்கிறேன்:

மனஸ் இருப்பதால்தான் ஜீவனுக்கு ஜகத்தின் அனுபவம் ஏற்படுகிறது. ஜன்மாக்கள், உபத்ரவங்கள் எல்லாம் இதிலிருந்தே ஏற்படுகின்றனவாதலால் மனஸை இல்லாமல் பண்ணிக் கொண்டு ஆத்மாவாய் இருந்துடணும் என்று சொன்னேன். ஒரு தனி ஜீவனுக்கு ஜகத்தின் அனுபவம் மனஸினால் ஏற்படுகிறது. அதனால் மனஸை அடக்கி அந்த அனுபவத்தைப் போக்கிக் கொண்டு ஆத்மானுபவம் அடைய வேண்டும் என்பது ஸரி. ஆனால் இவன் தனி மனஸை அடக்கினவுடன் ஜகத்தனுபவம் இவனுக்குப் போகிறதே ஒழிய, அந்த ஜகத்தே இல்லாமல் போய்விடுகிறதா என்ன? மற்ற ஜீவர்கள் அவர்களுடைய மனஸ்களால் அதை அனுபவிக்கத்தானே செய்கிறார்கள்? ஜகத்தின் அழிவு இவன் மனஸினால் ஏற்படவில்லை என்பது போலவே, ஜகத்தின் தோற்றமும் இவனுடைய தனி மனஸின் கல்பனையில்லை என்பது ஸ்பஷ்டமாகிறது. இவனுடைய மனோ கல்பனையே ஜகத் என்றால், மற்ற ஜீவர்களுக்கும், ஸகல ஜீவர்களுக்கும் ஜகத் என்பது ஒரே மாதிரியாக, objective reality என்ற பொதுவான வெளி உண்மை மாதிரியான ஒன்றாக இருக்காது. க்ரஹ நக்ஷத்ராதிகளின் ஸஞ்சாரத்திலிருந்து அணுவுக்குள்ளே எலெக்ட்ரான் – ப்ரோடான் ஸஞ்சாரம் வரையிலாக நடக்கிற எத்தனையோ விசித்ரங்களையெல்லாம் விசித்ரம் என்றாலும், ஒவ்வொன்றும் இஷ்டப்படி நடக்காமல் அனேக விதிகளின்படியே இவை நடப்பதைக் கவனித்தோமானால் இவ்வளவையும் ஏதோ ஒரு தனி ஜீவ மனஸ் பண்ணினதாகச் சொல்வதற்கில்லை.

இந்த மனஸினால்தான் ஒரு ஜீவன் கர்மாக் கட்டில் மாட்டிக் கொண்டு அவஸ்தைப்படுகிறான் என்பதைக் கவனித்தோமானால் போதும்! எல்லாம் மனோ கல்பனை என்றால் எங்கேயாவது ஒரு ஜீவன் தானே தனக்கு இப்படி அவஸ்தையைக் கல்பித்துக் கொள்வானா? எல்லாம் மனோ கல்பிதமாயிருந்து, (இப்போது நமக்கு நன்றாகத் தெரிகிறபடி) பாபங்களைப் பண்ணுவதிலேயே மனஸுக்கு அதிகமான ப்ரவ்ருத்தியும் இருக்கிறதென்றால், அப்போது அந்த மனஸே இந்தப் பாபங்களுக்காக அனேகத் தண்டனைகளை அனுபவிக்க வேண்டுமென்று தன்னையே கஷ்டப்படுத்திக் கொள்ளுமா என்ன?

இதெல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, ஒரு ஜீவனுக்கு அன்யமாக அனேக ஜீவர்கள் அவனுக்குத் தெரிகிறார்களே, அவர்களையெல்லாம் இவன் மனஸா படைத்தது? அப்படிப் படைத்திருந்தால் அதில் யார் எப்படிப்பட்டவர் என்று இவனுக்குத் தெரிய வேண்டுமே! ஆனால் நடைமுறையில் கொஞ்சங்கூட அப்படிக் காணோமே! எத்தனை பழகினாலும் ஒருத்தர் எப்படிப் பட்டவர் என்று தீர்மானம் செய்து கொள்ள முடியாமலிருக்கிறதே! யோக்யர் என்று நினைத்து பலரிடம் ஏமாந்து போகிறோம். தப்பானவர் என்று நாம் நினைத்த ஒருவர் யோக்யர் என்று அப்புறம் தெரிந்து கொள்கிறோம்.

இன்னொன்று: உங்கள் மனஸின் கல்பனைதான் மற்றவர் என்று நீங்கள் நினைத்தால், அவர்களில் ஒவ்வொருவரும் அவருடைய மனோ ஸ்ருஷ்டிதான் நீங்கள் என்று நினைக்கலாம்! எல்லா ஜீவர்களும் ஏதோ ஒரு ஜீவனின் மனோ கல்பனை என்றால், இந்த ஒரு ஜீவன் தன்னுடைய மனஸை அழித்து ஆத்மாவாகி முக்தி அடைந்தவுடன், மற்ற அத்தனை பேருமே இல்லாமல் அல்லவா போய்விட வேண்டும்? ஆனால் நடைமுறையிலோ எத்தனையோ மஹான்கள் மனோநாசம் செய்து அத்வைத முக்தி அடைந்திருக்கிறார்களென்றாலும், ஜீவ ப்ரபஞ்சமும் ஜட ப்ரபஞ்சமும் இருந்து கொண்டுதானே இருக்கின்றன? இப்படி ஆலோசித்துக் கொண்டு போனால் மற்ற ஜீவ ஜகத்துக்களால் ஒருவன் பெறுகிற அனுபவத்துக்குத் தான் அவனுடைய மனஸ் காரணமே தவிர, அந்த ஜீவ-ஜகத்துகளுக்கே அது காரணமில்லை என்று தெரியும். ஆனாலும்

இவற்றுக்கெல்லாம் ஒரு காரண வஸ்து இருந்தாலொழிய இவை தோன்றியிருக்க முடியாது. இத்தனை சன்னப் பின்னலிலும் அனேக விதிகளைத் துளிக்கூட வழுவாமல் அனுஸரிப்பதாகவும் ஜகத் வ்யாபாரம் இருக்க முடியாது.

அந்தக் காரண வஸ்து என்ன? அதுதான் மாயாசக்தி. ப்ரஹ்மத்தை இப்படிப் பலவான ஜீவர்களாகவும் ஜகத்தாகவும் காட்டிக் கொண்டிருக்கும் சக்தி.

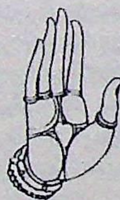
தனக்கு அன்யமாக எதுவுமே இல்லாத, இருக்க முடியாத வஸ்துவே ப்ரஹ்மமாதலால், இந்த மாயா சக்தியும் அதற்கு வேறாக இருக்க முடியாதுதான். அப்படியிருந்துவிட்டால் ப்ரஹ்மமே எல்லாவற்றுக்கும் மூலாதாரம் என்பது பொய்யாகி விடும்! இதிலிருந்து தெரிவது என்னவென்றால், ப்ரஹ்மமே தான் மட்டுமாக எந்த தொடர்பும் இல்லாமலிருப்பதோடுகூட, தன்னுடைய மாயாசக்தி என்பதான ஒன்றிடம் தொடர்பு கொண்டாற்போலவும் ஒரு நிலை இருக்கிறது. தான் மட்டுமாகத் தனித்திருப்பதே நிர்குணப்ரஹ்மம் என்பது. மாயையோடு கூடியிருக்கும்போது அதுவே ஸகுண ப்ரஹ்மம் எனப்படுகிறது. குணம் என்றால் ப்ரத்யேக லக்ஷணம். தனித்தன்மை என்பது. எந்தக் குணமும் இல்லாதது நிர்குணம். குணங்களுள்ளது ஸகுணம். ஈச்வரன் என்பது ஜகத் வ்யாபாரம் செய்கிற ஸகுண ப்ரஹ்மத்தைத்தான்.

ஒரே ஆத்மாவையே, ஜகத்தில் படைக்கப்பட்டு ஆட்டி வைக்கப்படுபவனாக இருக்கும்போது ஜீவாத்மா என்றும், அப்படிப் படைத்து ஆட்டிவைக்கிற ஸகுண ப்ரஹ்மமான ஈச்வரனாக இருக்கும்போது பரமாத்மா என்றும் சொல்கிறோம்.

ஈச்வரனாக மாயா சக்தியுடன் கூடியுள்ளபோது (நிர்குண) ப்ரஹ்மம் ஜகத்தைக் கல்பிக்கிறது என்றால் அப்போது இந்த ஈச்வரனை மஹா மனஸ் என்று சொல்லலாம். அல்பமான ஜீவ மனஸ் இருக்கிறாற்போல, கார்யங்களை நடத்தி வைக்கிறாற்போல, ஈச்வரனான பரமாத்மாவின் சிந்தனையிலேயே ஜகத் உண்டாகிறது, ஜகத் வ்யாபாரத்தை அவனே நடத்துகிறானென்றால் 'மஹாமனஸ்' என்று சொல்லலாம்தானே? எல்லா ஜீவ மனஸ்களுக்கும் மூலமான மஹா மனஸ் பரமாத்மா என்று

சொல்லலாம். Cosmic Mind என்கிறார்களே, அது!

இந்த மனஸுக்கும் நம்முடைய ஜீவமனஸுக்கும் உள்ள பெரிய வித்யாஸம், நம்முடைய மனஸுக்கு ஆத்மாவைத் தெரிய முடியாது. மனஸ் அழிந்தால்தான் ஆத்மா விளங்கும். ஆனால் ஈச்வரனோ மஹாமனஸாயிருந்து கொண்டே ஆத்மஞான ரூபியாகவும் இருப்பவன் என்பது முன்னேயே பார்த்த ஸமாசாரம்!



வேதாந்த 'ஈச்வரன்' சிவனல்ல

ஈச்வரன் என்றவுடன் சிவன் என்று அர்த்தம் பண்ணிக் கொண்டுவிடக் கூடாது. பொதுவிலே ஈச்வர சப்தம் சிவனுக்குத்தான் உரியதாக இருக்கிறது. ஈச்வரன் கோயில், பெருமாள் கோயில் என்றே சிவ – விஷ்ணு ஆலயங்களை வித்யாஸப் படுத்திச் சொல்வதாயிருக்கிறது. வைஷ்ணவர்கள் மஹா விஷ்ணுவை 'ஈச்வரன்' என்று சொல்லாமல் 'பகவான்', 'பெருமாள்' என்று சொல்கிறார்கள். ('பகவான்' என்பதன் அடியாகப் பிறந்த) பாகவதன் என்றால் விஷ்ணு பக்தன் என்றே அர்த்தம் ஏற்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் பழைய வேதாந்த சாஸ்த்ரத்தில்-ராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வைத வேதாந்தம் உள்படத்தான் சொல்கிறேன் – இப்படி இல்லை. ராமானுஜ மதம் உள்பட எந்த வேதாந்த சாஸ்த்ரமானாலும் அதில் ஜீவ ஜட ஸமூஹப் ப்ரபஞ்சத்தையெல்லாம் ஆக்கி அளித்து அழிக்கிற பரமாத்ம சக்தி எதுவோ அதை Cosmic Mind என்றேனே, அதை, 'ஈச்வரன்' என்ற பெயரால்தான் குறிப்பிடுவார்கள். மஹா விஷ்ணுதான் இந்த மஹா சக்தி என்று ஸித்தாந்தம் பண்ணினவர்களும் அவனை 'ஈச்வரன்' என்றே குறிப்பிட்டார்கள்.

பிற்பாடு வைஷ்ணவர்கள் 'ஈச்வரன்' என்று பெயர் வைத்துக் கொள்வதை நிறுத்திவிட்டாலும், ஸ்ரீ வைஷ்ணவ தர்சனத்தின் (ஸித்தாந்தத்தின்) முதல் ப்ரவர்த்தகர் (ஆசார்யர்) என்று கருதப்படும் நாதமுனிகள் என்பவரின் தகப்பனார் பெயரே ஈச்வர பட்டர் என்பதுதான். ராமானுஜருக்கும் முந்தி அந்த ஸித்தாந்தத்தில் இரண்டு பூர்வாசார்யர்களைச் சொல்வார்கள். ஆளவந்தார் என்பவர் ஒருவர், அவருக்கு முந்தி இருந்தவர் நாதமுனிகள். நாதமுனிகளின் பேரர்தான் ஆளவந்தார். நாதமுனிகளின் தகப்பனாருடைய பெயர் ஈச்வர பட்டர் என்பது. எந்த ஒரு தெய்வத்தையும் குறிப்பிடாமல் பொதுவில், 'கடவுள்', 'ஆண்டவன்' என்கிறாற்போல, ஜீவலோகத்தை ஆட்டி வைத்துக்கொண்டிருக்கும் சக்தியையே 'ஈச்வரன்' என்பது.

ஆகவே ஜீவனின் இந்த்ரியம், மனஸ் ஆகியவற்றுக்கு அப்பால் ஆத்மா என்றே அத்வைத நூல்களில் பெரும்பாலும் சொல்லிக் கொண்டு போனாலும், ஜீவ மனஸுக்கு மேலேயும், (ஜகத் என்பது அடிபட்டுப் போய் ·எந்தக் கார்யமும் நினைப்பும் இல்லாமலிருக்கிற) ஆத்மாவுக்குக் கீழேயும் ஜகத் காரணமான, ஜகத் வ்யாபாரத்தை நடத்துவதான ஒரு பரமாத்ம சக்தி இருக்கிறது. ஜீவனுக்குக் கர்மாப்படி ஜன்மாக்களைத் தந்து ஆட்டிவைத்துக் கொண்டிருப்பது அந்தப் பரமாத்ம சக்தியே. மனஸானது அந்தப் பரமாத்மாவான மஹா மனஸை உபாஸனை பண்ணினபின்தான் ஐகாக்ரியம் அடைந்து (ஒருமுகப்பட்டு), அப்புறம் அதற்கும் ஆதாரமாயிருக்கும் ஆத்மாவிலே போய்க் கரைய முடியும். இப்படித்தான் ஆசார்யாள் பாதை போட்டுக் கொடுத்திருக்கிறார்.

மனஸ் சுத்தமாவதற்காக சாஸ்த்ரப்படியான கர்மாவைப் பண்ண வேண்டும்; பலவற்றிலே சிதறிக் கொண்டிருக்கிற மனஸ் ஒருமுகப்படுவதற்காகத் தன்னைப் பண்ணின மனஸான ஈச்வரனை உபாஸிக்க வேண்டும்; இப்படிச் சுத்தப்படுத்தி ஒருமுகப்படுத்திய பிறகுதான் அது தன் ஸ்வரூபத்தையே ஆத்மாவில் இழப்பதற்குரிய பக்வத்தை அடையும்; அப்போதுதான் ஞான மார்க்கத்தில் ஆத்ம விசாரம் செய்ய வேண்டும் என்று ஆசார்யாள் வைத்திருக்கிறார்!

சின்ன மனஸ் அந்தப் பெரிய மனஸை நினைத்து, அதனிடம் பணிவோடு பக்தி பண்ணிக் கொண்டு நின்றால் அந்தப் பெரிய மனஸ் இதற்கு அனுக்கிரஹம் செய்ய நினைக்கிறது. 'இதை மாயையிலிருந்து விடுவிக்கலாம்' என்று அருளோடு நினைத்து, சின்ன மனஸினனான ஜீவனுக்கு அத்வைதத்திலே ஆசையை, பிடிப்பை ஏற்படுத்தி இவனை ஆத்ம மார்க்கத்தில் போகப் பண்ணுகிறது. ஈச்வரன் என்கிற அந்த Cosmic Mind-ன் அனுக்ரஹத்தால்தான் ஒரு ஜீவனுக்கு அத்வைதத்தில் ருசியே ஏற்படுகிறது என்று அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் சொல்லியிருக்கிறது.

ஈச்வராநுக்ரஹாதேவ் பும்ஸாம் அத்வைத வாஸநா★

ஆனபடியால் ஜீவாத்மாவின் ஸார பூதமான அடிப்படை உண்மை நிலை என்ன என்று பார்த்துக் கொண்டே போகிற போது சரீர இந்த்ரியங்கள், அப்புறம் மனஸ், அப்புறம் அடி ஆதாரமாக ஆத்மா என்று சொல்லிவிட்டாலும், ஜீவ மனஸுக்கு அப்புறம் அனேக ஜீவர்களையும் ஜகத்துக்களையும் கல்பிப்பதான ஈச்வரன் என்ற இன்னொரு பெரிய மனஸ் வருகிறது.

ஆனால் இதை விட்டுவிட்டாற்போல, இந்த்ரியம் – அதற்கு ஆதாரமான மனஸ் (ஜீவனை ஒரு தனி ஆஸாமி போலக் குறுக்கிக் காட்டுவதே இதுதான்) – அந்த மனஸுக்கு ஆதாரமான ஆத்மா என்று சொல்லிக்கொண்டு போவதற்குக் காரணம், ஜீவனுடைய நிலையிலிருந்து அவனுடைய உள் ஆதாரத்தைப் பார்த்துக் கொண்டு போவதுதான். சரீரம்தான் முதலில் தெரிகிறது. இது ஜீவனுடைய தனிப்பட்ட சரீரம்தான். அப்புறம் அதற்குள்ளே அதை ஆட்டிவைக்கும் இந்த்ரிய ருசிகள் தெரிகின்றன. இந்த இந்த்ரிய ருசிகளும் ஒரு தனி ஜீவனுக்கு உரியவைதான். அப்புறம் இதற்கும் உள்ளேயிருந்து இந்த ருசிகளை உண்டாக்கி ஆட்டி வைப்பதான மனஸ் என்பது தெரிகிறது. இதுவும் தனிப்பட்ட ஜீவனைச் சேர்ந்தது

★ தத்தாத்ரேயரின் அவதூத கீதை முதல் ச்லோகம்.

தான்; Individual mind-தான். கடைசியிலே அடையப்போகிற ஆத்மாதான் ஜீவனுடைய ஸார பூதமான ஆதார ஸத்யம். அதனாலே, அதை ந்யாயமாகப் பார்த்தால், தனி ஜீவனுடையது என்று சொல்லவே கூடாது என்றாலும் - தனி ஜீவத்வம் அடிபட்டுப் போனால்தான் அந்த ஆத்மாவின் அனுபவமே உண்டாகும் என்னும்போது அதை இவனுடையது என்று சொல்வது ந்யாயமில்லை என்றாலும் - அதுதான் தன்னுடைய உண்மைநிலை என்று ஒரு 'உடைய' போட்டு ஜீவன் நினைப்பதால், எதற்குமே அது உடைமையாயிருக்க முடியாதாயினும் அதையும் நம்முடைய பாவனையைக் கொண்டு தனி ஜீவனைச் சேர்ந்த விஷயமாகவே வைக்க இடமேற்படுகிறது. இப்படியாக ஒரு 'இன்டிவிஜுவல்' (தனிப்பட்ட) ஜீவனின் ஸொந்தமான உள்தத்வம் என்று அவனை மையப்படுத்தி உள்ளே போய்ப் பார்க்கிறபோது இந்த்ரியங்களைக் கொண்ட சரீரம் - இந்த்ரியங்களை ஆளும் மனஸ் (மனஸை அங்கமாகக் கொண்ட அந்தஃகரணம்) - அதற்கும் ஆதாரமான ஆத்மா என்றே போய் முடிந்து விடுகிறது. இவனொருத்தனையே ஆராய்ந்து கொண்டு போனதால், இவனை மட்டுமில்லாமல் மற்ற ஜீவ ப்ரபஞ்சத்தையும், ஜட ப்ரபஞ்சத்தையும் கல்பித்த ஈச்வரனை இங்கே மனஸுக்கும் ஆத்மாவுக்கும் நடுவே கொண்டுவராமலே சொல்லிக் கொண்டு போகும்படியாக ஆகிறது.

ஆனால் ஸத்ய தத்வத்தை ஜீவனுடைய நிலையிலிருந்து, ஜீவனுடைய point of view-லிருந்து பார்க்காமல், ஜீவ ஜட ப்ரபஞ்சமான ஜகத்தின் கோணத்திலிருந்து ஆராய்ந்து கொண்டு போனால் அப்போது ஈச்வர தத்வம் வந்துவிடும்.

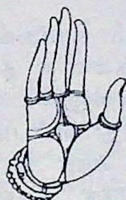
ஜகத்துக்கு ஆதார ஸத்யம் என்பதாக எந்த மூலவஸ்து ஆராயப்படுகிறதோ அதற்குத்தான் 'ப்ரஹ்மம்' என்று பெயர். 'ப்ருஹ்' என்றால் 'பெரிதானது'. பெரியதிலெல்லாம் இதுவே பெரியது என்பதால் 'ப்ரஹ்மம்' என்று பெயர். ஸகல ஜீவ-ஜட லோகங்களுக்கும், அதாவது சேதனமான கோடானு கோடிவித ஜீவ ஜந்துக்களுக்கும், எத்தனை விஸ்தாரம் என்று கணக்குப் பண்ணுவதற்கே தலை சுற்றுகிற மாதிரி, கோடி கோடி கோடி மைல்கள் பரவியிருக்கிற கோடானுகோடி நக்ஷத்ராதிகளுக்கும் எது காரணமோ அதுதானே பெரிசில்

எல்லாம் பெரிசு? அதனால் 'ப்ரஹ்மம்' என்று பெயர். இப்படி அதுவே ஸர்வகாரணம், ஸர்வாதாரம், ஸகலத்துக்கும் மூலம் என்றால் அப்போது ஜீவனுக்கும் அதுவேதானே ஆதாரமான மூலவஸ்துவாக இருக்க வேண்டும்? இப்படி ஜீவனுக்கு ஆதார மாயிருப்பதைத்தானே அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மா என்பதாகச் சொன்னோம்? அதனாலே ஆத்மாவேதான் ப்ரஹ்மம் என்று ஆகிவிடுகிறது. ஜீவனுடைய 'பாயின்ட்' டிலிருந்து அவனுக்கு அடிப்படையான ஸத்யம் எது என்று பார்த்துக் கொண்டே போய் நாம் முடிவாக அடைந்த ஆத்மா எதுவோ, அதையேதான் ஜகத்தின் 'பாயின்ட்டி'லிருந்து அதற்கு எது அடிப்படை என்று பார்த்துக் கொண்டு போகும் போது 'ப்ரஹ்மம்' என்கிறோம் என்று தெரிகிறது.

ஆத்மாவே ப்ரஹ்மம் என்று சொல்வதைவிட ப்ரஹ்மமே ஆத்மா என்பதுதான் பொருத்தமானது. ஆத்மாவும் ப்ரஹ் மமும் ஒன்றேதான் என்றாலும்கூட, ஒரு ஜீவனைக் குறித்த தாகவே நினைக்கப்படும் ஆத்மாவை ஸர்வ ஜீவ – ஜட காரண வஸ்துவான ப்ரஹ்மம் என்பதைவிட, 'ப்ரஹ்மமேதான் ஆத்மா: அதாவது, ஸகல ப்ரபஞ்சங்களாகவும் எது தோன்று கிறதோ, அதுவேதானப்பா நீயாகவும், நானாகவும், அவனாக வும் இப்படி நானா ஜீவர்களாகத் தோன்றுவது' என்று சொல் வதுதான் பொருத்தம். அதுதான் அழகு. ஜீவனாகத் தன்னை நினைத்துக் கொண்டிருப்பவன் ப்ரஹ்மமேதான். இவனுடைய ஆத்மாதான் ஸர்வாத்மா. ஸர்வ ஆத்மா என்றால் பல ஆத்மா இல்லை. ஆத்மா ஒன்றுதான். ஸர்வத்துக்கும் அந்த ஒன்றே ஆத்மா. ஸர்வ ஜீவஜகத்துக்களாகவும் அந்த ஒன்றே மாயா சக்தியாலே வேஷம் போட்டுக் கொண்டு தோன்றுகிறது. இப்படிச் சொல்கிற போதுதான், அதாவது ஜீவனின் 'பாயின்ட்'டில் ஆதாரமென்ன என்று பார்க்காமல், ஜகத்தின் 'பாயின்ட்'டிலிருந்து ஆதாரத்தை ஆராய்ச்சி பண்ணும்போது தான், ஆத்மாவுக்கு அடுத்தாற்போல், அது மாயையாலே போட்டுக் கொண்டுள்ள ஈச்வர ரூபமான Cosmic Mind வந்து விடும். அப்புறம்தான் அது சின்ன மனஸ்களான நம் மனஸ் களை உண்டுபண்ணி, நமக்குத் தனி அஹங்காரத்தைக் கொடுத்து ஜீவர்களாக ஆக்குவது. இந்த ஈச்வரனேதான்

இந்த்ரிய மூலமாக ஜீவ மனஸ் பலவித அனுபோகங்களை எதிலிருந்து பெறுகிறதோ அந்த ஜகத்தையும் தோற்றுவிப்பது.

இன்னொரு தினுஸாகச் சொல்கிறேன்:



ஜீவ ஆத்மா, ஈச்வர ஆத்மா

ஜீவனுக்கு ஆதாரம் என்ன என்று பார்த்தால் அவனுடைய மனஸ், அப்புறம் ஆத்மா என்று போகிற மாதிரி, ஜகத்துக்கு ஆதாரம் என்னவென்று பார்த்தால் இதையெல்லாம் பண்ணி, ஒன்றோடொன்று பின்னி வைத்து ஆட்டிக் கொண்டிருக்கிற ஈச்வரன் என்று தெரிகிறது. அப்புறம் ஆலோசித்தால் அவனுக்கும் ஆதார அடிப்படையாக ஒன்றும் பண்ணாமல் தானாக இருந்து கொண்டிருக்கிற ஓர் ஆதார ஸத்யம் இருப்பதாகத் தெரியவரும். ஜகத்தைப் பண்ணுகிறவன் ஈச்வரன் என்னும் போதே, அவன் அதைப் பண்ணாமல் தானாக இருக்கிற நிலை என்ன என்பதாக அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபத்துக்கு ஒரு basis-ஐத் தேட வேண்டியதாகத்தானே இருக்கிறது? ஜீவ மனஸுக்கு இதே மாதிரி ஆதாரத்தைத் தேடிக் கொண்டு போனபோதுதான், 'ஸதாவும் எதையாவது பண்ணிக் கொண்டேயுள்ள இந்த மனஸுக்கு ஆதாரமாக எதையும் பண்ணாமல் வெறுமே இருந்துகொண்டு மட்டும் உள்ள ஆத்மா இருக்கிறது; அதன் இருப்பு தூக்கம், மூர்ச்சை முதலியவற்றால் 'நெகடிவ்' ஆகவும், ஸமாதியனுபவத்தால் 'பாஸிடிவ்' ஆகவும் தெரிகிறது' என்று தெரிந்து கொண்டோம். அந்த ஆதாரத்தினால்தான் மனஸ் வேலை பண்ணுவதே, அது இல்லாமற் போனால் மனஸே இல்லை என்று தெரிந்து கொண்டோம். இந்தத் தனி ஜீவ மனஸுக்குச் சொன்னது ஈச்வரன் என்ற Cosmic Mind-க்கும் பொருந்தத்தான் வேண்டும். ஈச்வரனுக்கும் ஆதார ஸத்யமாக எதுவும் பண்ணாமல் இருந்து கொண்டு

மட்டும் இருப்பதான ஒன்று இருந்துதான் ஆக வேண்டும். ஜீவனுக்கு ஓர் ஆத்மா உள்ள மாதிரி, ஈச்வரனுக்கும் ஓர் ஆத்மா இருக்க வேண்டும். அதுதான் பரமாத்மா எனப் படுவது.

'இத்தனை நாம ரூபங்களும் குணங்களும் கார்யங்களும் கொண்ட ஜகத்துக்கு ஆதாரமான ஈச்வரன் தன்னில் தானாக ஆதார ஸத்ய நிலையில் இருக்கும்போது அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபமாக, அதாவது ஆத்மாவாக இருப்பது எப்படியிருக் கும்?' என்று ஆலோசித்தோமானால், அது எந்த நாமமும், ரூபமும், குணமும், கார்யமும் இல்லாததாகத் தானிருக்கு மென்று தெரியும். 'அதெப்படி?' என்றால், அதற்கென்று தனியாக.ஒரு குணம், ரூபம், கர்மம், நாமம் இருந்துவிட்டால் அது இதற்கு வித்யாஸமான மற்ற குண கர்மங்கள் நாம ரூபங்கள் ஆகியவற்றை எப்படி உண்டாக்க முடியும்? பல கலர்களும் பிறக்கிற மூலம் எது என்ற த்ருஷ்டாந்தத்தை வைத்து இதைப் புரிந்து கொள்ளலாம். ஊதாவில் ஆரம்பித்து சிவப்புவரையில் V-I-B-G-Y-O-R என்று ஏழு கலர்கள் சொல் கிறார்கள். இந்த ஏழும் எதிலிருந்து உண்டாயின என்றால், எந்த வர்ணமுமே இல்லாத வெளிச்சத்திலிருந்து – colourless light-லிருந்து – வந்தது என்கிறார்கள். இதை விஞ்ஞான பூர்வமாகவே colour spectrum என்று நமக்கு நிரூபித்துக் காட்டு கிறார்கள். கலரேயில்லாத ஸூர்ய வெளிச்சத்திலிருந்தே மேக மண்டலத்தில் ஒளிச்சிதறல் (refraction) ஏற்பட்டு ஏழு கலரும் உள்ள அழகான வானவில் தோன்றுவதைப் பார்க்கிறோம். கலரில்லாத வைரத்தின் பட்டைகளில் வெறும் வெளிச்சம் பட்டு ஏழு வர்ணங்களையும் வாரிக் கொட்டும் வினோதத் தைப் பார்க்கிறோம். இதிலிருந்து, பல வர்ணங்களையும் உற்பத்தி செய்யக்கூடியது ஏழு வர்ணமுமே இல்லாததாக இருக்க வேண்டுமென்று தெரிகிறது. இப்படித்தான் நானா பேதங்கள் கொண்ட குண கர்ம நாம ரூபங்களைக் கொண்ட ப்ரபஞ்சத்துக்கு ஆதாரனாக உள்ளவனின் அடிப்படையான நிஜ ஸ்வரூபம் எந்தக் குணமும் இல்லாததாக, எந்தக் கர்மாவும் செய்யாததாக, எந்த நாமமும் தரிக்காததாக, எந்த ரூபமும் கொள்ளாததாக இருக்க வேண்டும். அதுதான் அத்வைதிகள் சொல்லும் நிர்குண, நிஷ்க்ரிய, நாம ரூபரஹித ப்ரஹ்மம்!

ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மா இப்படிப்பட்டதே என்று பார்த்தோம். இதிலிருந்து இன்னம் ஆலோசித்துக் கொண்டு போனால், ஈச்வரனின் நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மா ஜீவனின் ஆத்மா மாதிரியான இன்னொன்றாக இருக்க முடியா தென்றும், இதுவும் அதுவும் ஒன்றாகவேதான் இருக்க வேண்டும் என்றும் தெரியும்.

எப்படி?

ஜீவனின் ஆத்மா என்று வைத்துக் கொண்டாலும் ஸரி, அல்லது ஈச்வரனின் ஆத்மா என்று வைத்துக் கொண்டாலும் ஸரி. எதுவானாலும் அது குணம், கார்யம், ஊர், பேர், உருவம், உடைமை எதுவுமே இல்லாதது என்று பார்த்தோம். அது இப்படி இப்படி இல்லாதது ('நேதி' என்று இதை வேதாந் தத்தில் சொல்வார்கள்), எதுவாகவுமே இல்லாதது என்று முடிவுக்கு வரும்போது அதை ஒரு ஸைஃபர் என்றுதான் கருத வேண்டியிருந்தது. ஸைஃபர் என்பது இல்லாத வஸ்து. எனவே அதிலே இரண்டு ஸைஃபர் மூன்று ஸைஃபர் என்று இருக்க முடியாது. 'நம்பர்களாக இருக்கிறவற்றில்தான் ஒன்று, இரண்டு, மூன்று என்று வித்யாஸமாகப் பல இருக்க முடியும். இல்லாத ஸைபராகப் பல இருக்க முடியாது. ஆகையினாலே, ஜீவனுக்கு ஆத்மாவாயிருக்கிற ஒரு ஸைஃபர், ஈச்வரனுக்கு ஆத்மாவாக உள்ள இன்னொரு ஸைஃபர் என்று இருக்க முடியாது. இரண்டும் ஒன்றுதான் என்று ஆகிவிடுகிறது.

ஜீவ – ஜகத்தின் கோணத்திலிருந்து பார்க்கும்போது இவற்றைக் குறித்த எதுவாகவும் அது இல்லை என்பதால் இப்படி ஸைஃபராக்கினது. ஆனால் அது வாஸ்தவத்தில் எப்படி ஸைஃபராக இருக்க முடியும்? ஸர்வமும் அதிலிருந்து தான், அது இல்லாமல் எதுவுமே இல்லை, அதுதான் ஆதாரம், நிஜ ஸ்வரூபம் என்று சொல்லிவிட்டு அது ஸைஃபர் என்றால் எப்படி? ஆகையினால் நம்மை ஸென்டராக வைக்காமல், அதையே ஸென்டராக வைத்துப் பார்த்தால் அது ஸைஃபர் இல்லை; அதுவே பூர்ணம் என்று தெரியும். ஏழு கலரில் எதுவாகவும் இல்லை என்பதால் அவற்றுக்கு ஆதாரமாக 'லைட்' என்றே ஒன்று இல்லை என்றால் அது கொஞ்சங்கூட ஸரியில்லையே! கலர்களாக அது இல்லையே தவிர ஒளி என்ற

ஒன்றாக இருக்கத்தானே செய்கிறது? அப்டியே ஜீவனின் ஆத்மா என்பது அவனுடைய இந்த்ரியாதிகள், மனஸ், கார்யங்கள், குணங்கள் முதலியன இல்லாததாயிருந்தாலும் அதுதான் ஸத்யம் என்ற இருப்பாகவே இருப்பது. 'அது இல்லாமல் இது எதுவும் இல்லை. இதெல்லாம் அதன் துளிச் சாயைதான். மேகத்திலோ, 'ப்ரிஸ'த்திலோ ஒளி சிதறி வர்ணமுண்டாகிற மாதிரி மாயையிலே ஆத்ம ஒளி சிதறித்தான் ஜீவனுடையதான அந்தஃகரணம் உண்டாகி, இந்த்ரியாதிகள்வரை விரிவடைந்திருக்கிறது' என்பதால் அது பூர்ண வஸ்துவாகவே இருக்க வேண்டுமென்று ஏற்படுகிறது. அது பூர்ணம்தான் என்பதற்கு proof மஹான்களின் ப்ரத்யக்ஷ அனுபவத்தில் இருக்கிறது. ஆத்மாவிலே நிலைத்த அவர்கள்தான் கொஞ்சங்கூட எந்தவிதமான குறைவும், குறையும் இல்லாமல், நிறைந்த நிறைவோடு இருக்கிறார்கள். அந்த நிறைவுக்கு அதிகமாக எதையும் கூட்ட முடியாது. இப்படிக் கூட்டுவதற்கில்லாமல் நிறைவாக இருப்பதுதானே பூர்ணத்வம்? இப்படியே, இதைவிட, ஸ்பஷ்டமாகத் தெரிவது-ஸகல ஜகத்தையும் உண்டாக்கி, ஸகல ஜீவர்களையும் ஆட்டிப் படைக்கும் ஈச்வரனுக்கும் ஆதார ஸத்யமாயுள்ள அவனுடைய ஆத்மா நிச்சயமாகப் பூர்ணமாகத்தானிருக்க வேண்டுமென்பது. ஜீவன் என்று தனியாக உள்ளவரையில் அந்தஃகரணம்தான் ஜீவனை இப்படித் தனியாக ஆக்கியிருக்கிற மாதிரியே, ஈச்வரன் என்று ஒருவனை ஆக்கியிருப்பதும் மாயையே. மாயையோடு சேர்ந்த பிரம்மமே ஈச்வரன். அப்புறம் அவனிடமிருந்து ஜீவ-ஜகத்துகள். அப்படியானால் ஈச்வரனின் ஆத்மா எப்படியிருக்க வேண்டும்? எல்லா ஜீவர்களின் தனித்தன்மை கொண்ட அந்தஃகரணங்களுக்கும் காரணமாய் இருக்கின்ற மாயையிலேயே நேராக எதன் ஒளி சிதறி ஜீவ ஸமூஹம் முழுதையும் பண்ணியிருக்கிறதோ, அதோடு ஜடமான ப்ரபஞ்சத்தையும் பண்ணியிருக்கிறதோ அது பூர்ண வஸ்துவாகத்தானிருக்க வேண்டும். 'ஸர்வ பரிபூர்ண அகண்ட தத்வம்' என்று தாயுமானவர் சொல்கிறதாகத்தான் அது இருக்க வேண்டும் என்பதில் கொஞ்சங்கூட ஸந்தேஹமில்லை!

ஜீவனின் ஆத்மா பரிபூர்ணமானது; ஈச்வரனின் ஆத்மாவும் பரிபூர்ணமானது என்றால் அது ஒரு பூர்ணம், இது இன்னொரு

பூர்ணம் என்று இருக்க முடியாது. எப்படி இரண்டு ஸைஃபர் இருக்க முடியாதோ, அப்படியே இரண்டு பூர்ணமும் இருக்க முடியாது. ஸைஃபர் ஒன்றுதான். infinity என்கிற அனந்தமும் ஒன்றுதான். 'இரண்டும் ஒன்று' என்று சொல்லும்போதுகூட நம்பர் கொடுத்து விடுகிறோம். ஆகவே ஒன்று என்பதுகூடத் தப்பு. இதனால்தான் ஆசார்யாள் இரண்டு இல்லை என்று பொருள்படும்படியாக 'அத்வைதம்' என்று பேர் வைத்தாரே தவிர, ஒன்று என்று அர்த்தம் கொடுக்கும்படி 'ஏகம்' என்று வைக்கவில்லை. ஆகக்கூடி, இரண்டு பூர்ணம் நிச்சயமாய் இருக்க முடியாது. பூர்ணம் என்றாலே அதற்குள் அடங்காததாக எதுவுமில்லை, அதைத் தவிர எதுவ்மில்லை என்றுதான் அர்த்தம். அப்படியிருக்க ஒரு பூர்ணத்துக்கு அதிகமாக இன்னொன்று எப்படியிருக்க முடியும்? ஒரு பூர்ணத்துக்குள் இன்னொன்று அடங்கினால் அதன் அங்கமாகிவிட்ட இது எப்படிப் பூர்ணம் என்ற பெயருக்கு உரியதாக முடியும்?

ஆக, ஜீவனின் ஆத்மாவும் ஈச்வரனின் ஆத்மாவும் நம்முடைய மாயா லோகப் பார்வையில் தெரிகிறபடி ஸைஃபராயிருந்தாலும் ஸரி, அல்லது வாஸ்தவமாய் அவை உள்ளபடி பூர்ணமாயிருந்தாலும் ஸரி, எப்படியானாலும் அவை இரண்டும் ஒன்றேதான்; வேறு வேறு இல்லை என்று தீர்மானமாகிறது. 'இவை', 'இரண்டும்' என்று பிரித்துப் பன்மையில் சொல்வதே தப்பு. ஒரே ஆத்மா, அல்லது ஸத்யம், அல்லது ப்ரஹ்மம்தான் ஈச்வரனாகவும் ஆகியிருக்கிறது. ஜீவனாகவும் ஆகிவிடுகிறது. இருந்தாலும் வ்யவஹாரத்தில் ஈச்வரன், ஜீவன் என்கிறவை ஆத்மாவுக்கு வேறு மாதிரித் தெரிகிறது. இதனால்தான் 'ஜீவாத்மா', 'பரமாத்மா' என்ற வார்த்தைகள் ஏற்பட்டது.

த்வைதமாகவே நினைக்கப் பழக்கப்பட்டுவிட்ட நம்மில் எவருக்கும் தோன்றக் கூடியது ஸர்வசக்தனும், ஸர்வஜ்ஞனுமான பரமாத்மா வேறேதான்; அல்ப சக்தனும், கிஞ்சித் ஜ்ஞனுமான (சிற்றறிவினனுமான) ஜீவாத்மா அவனுக்கு வேறேதான் என்ற எண்ணமே! இவர்களை முறையே பேருயிர், சிற்றுயிர் என்றும் சொல்வதுண்டு. இப்படி ஒருவருக்கொருவர் மலைக்கும் மடுவுக்குமாக வித்யாஸமாயுள்ள இரண்டு பேர் நிச்சயமாக இரு வேறு ஆஸாமிகளாகத்தானிருக்க வேண்டு

மென்று தோன்றும். இதுதான் மத்வாசார்யார் ப்ரசாரம் செய்த த்வைதம். பரமாத்மாவும் ஜீவாத்மாவும் இரு வேறு வ்யக்திகள் என்ற அபிப்ராயத்தைக் கொண்டதால் 'த்வைதம்' எனப்படுகிறது.

ஒரு குயவன் தனக்கு முற்றிலும் வேறாகப் பானை என்று ஒன்றைப் பண்ணிப் போடுகிற மாதிரி பரமாத்மா ஜீவாத்மாவை அடியோடு வேறு வஸ்துவாகப் பண்ணிவிடவில்லை என்றும், உடம்பை உயிர் இயக்குகிற மாதிரி ஜீவனின் உயிரை அதற்கும் உயிராக ('உயிர்க்குயிராக' என்கிறோமே, அப்படி) இயக்கும் அந்தர்யாமியாக அவன் இருக்கிறானென்றும் ராமானுஜர் ஸித்தாந்தம் செய்தார். இதைத்தான் விசிஷ்டாத்வைதம் என்பது. அவரும் இந்த ஜீவாத்மாவானது பரமாத்மாவை த்வைதமாகப் பிரிந்திருந்து . பக்திதான் பண்ணிக் கொண்டிருக்க முடியுமே தவிர, அந்தப் பரமாத்ம தத்வத்திலேயே ஜீவன் பிறிதற அத்வைதமாக ஒன்றிவிட முடியாது என்றுதான் மோக்ஷ நிலையை த்வைதமாக define செய்திருக்கிறார்.

ஸரி, இங்கேயெல்லாம் ஜீவாத்மா என்று சொல்வதிலே ஆத்மா என்பது என்ன? ஜீவனின் நிஜமான உள் உண்மைத் தத்வம் எதுவோ அதுதான். இது மனஸ் இல்லை, அந்தஃகரணம் இல்லை என்பதை த்வைதிகள் உள்பட எல்லா ஸித்தாந்திகளும் ஒப்புக்கொள்கிறார்கள். எதிலும் பட்டுக் கொள்ளாத 'ஸாக்ஷி' என்று ஒன்றைச் சொல்கிறார்கள். ஆனாலும் பட்டுக்கொள்ளாத ஸாக்ஷியின் ஸ்வானுபவத்தைப் பற்றி ஒன்றும் சொல்லாமல், த்வைதமான ஈச்வரானுபவத்தைத் தான் மோக்ஷமென்பதமான ஜீவாத்மாவின் ஸ்வதந்த்ர ஸ்வபாவ அனுபவ நிலையாகச் சொல்லி முடித்துவிடுகிறார்கள்.

ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமும் ஈச்வர ஸ்வரூபமும் சாச்வதமாக வேறேதான் என்கிற த்வைதிகள் விஷயத்தில் ஜீவாத்மா — பரமாத்மா என்ற இரண்டு தினுஸு ஆத்மாக்களைச் சொல்வதற்கு அதிக விளக்கம் அவச்யமில்லை. மோக்ஷத்தில் ஆத்மாவின் நிஜ ஸ்வரூபத்திலிருக்கும்போதும் அவர்களுடைய ஜீவன் அல்ப சக்தன் என்றே முடிந்து போகிறான். இல்லாவிட்டால் இவன் எதற்காக மோக்ஷத்தில் ஈச்வரனுக்கு ஸேவை செய்து

கொண்டிருக்க வேண்டும்? ஈச்வரனும் மஹாசக்தன் என்பதோடு முடிந்துபோகிறான். அந்தச் சக்திக்கு ஆதாரமாகவும், ஆனாலும் சக்தியைக் காட்டுவது என்ற த்வைத கார்யமில்லாததால் செயலற்ற ஒரே சாந்தமாகவும் உள்ள ஸத்யம்தான் அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபம் என்கிறவரைக்கும் அவர்கள் போவதில்லை. இப்படி அனேக அல்ப சக்தர்கள், அவர்களை ஆள்பவனான ஒரே ஒரு மஹாசக்தன் என்று இரண்டு இருக்கும் போது இவர்களை ஜீவாத்மாக்கள் என்றும், இவர்களைவிட மிக உயர்வான ஈச்வரனைப் பரமாத்மா என்றும் சொல்வது பொருத்தந்தானே? ஸகல ஆதார, ஸகல காரண, நித்ய, சுத்த, முக்த, ஸச்சிதானந்த ப்ரஹ்மம் என்பதே அவர்களுக்கு ஈச்வரன் தான். அவனும் ஜீவர்களும் என்றைக்கும் வேறுவேறாக இருக்க வேண்டியவர்களே என்பது அவர்கள் ஸித்தாந்தமாயுள்ள போது, ஜீவனை ஜீவாத்மா என்றால், 'பரம பதம்' என்றும் 'பரம் தாமம்' என்றும் சொல்லும் அவர்களுடைய மோக்ஷ லோகத்தில் இருக்கிற ஈச்வரனைப் பரமாத்மா என்றுதானே சொல்ல வேண்டும்?

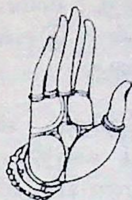
ஒரே ஆத்மா என்று பரமார்த்த ஸத்ய நிலையில் சொல்லும் அத்வைதிகள், வ்யவஹாரத்தின் பார்வையில் அது ஒரு பக்கம் ஜீவனாக அந்தஃகரணத்தால் கட்டுப்பட்டிருப்பதையும், இன்னொரு பக்கம் இந்த ஜீவனுக்கு மிக மிக உயர்ந்த பரமான, அகண்ட சக்தியோடு மாயையால் ஈச்வரனாக இருப்பதையும் கருத்தில் கொண்டு ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்று பேதம் கல்பித்தாற்போல் பேசுகிறார்கள். த்வைதிகளோ இது வ்யவஹாரத்தை வைத்து வெறுமே கல்பித்த பேதம்தான் என்று நினைக்காமல், 'இதுவேதான் ஸத்யம். கீழ்ப்பட்ட ஜீவாத்மாவாக ஒன்றும், மேம்பட்ட பரமாத்மாவாக இன்னொன்றும் சாச்வதமான பேதத்துடனேயே உள்ளன' என்று சொல்கிறார்கள்.

ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்ற வார்த்தைகளைப் பற்றி இன்னம் கொஞ்சம் ஆலோசனை (ஆலாபனை!) பண்ணிப் பார்க்கலாம்:

த்வைதிகள் (விசிஷ்டாத்வைதிகளையும் த்வைதிகளில் சேர்த்தே சொல்கிறேன்) ஜீவனின் ஆத்மாவை அத்வைதிகள்

சொல்லும் நிஷ்க்ரிய, நிர்குண வஸ்துவாகச் சொல்வதில்லை – அதாவது கார்யமும் குணமும் இல்லாத பொருளாகச் சொல் வதில்லை. ஆனாலும் அவர்களும்கூட இந்த்ரிய வ்யாபாரங் களில் போய் லோக விஷயானுபோகங்களில் ஈடுபடுவதாகவே ஜீவனுக்குத் தற்போதுள்ள தன்மை அவனது நிஜமான தன்மை அல்ல என்றும், ப்ரக்ருதி சேஷ்டிதங்களிலிருந்து (இயற்கையின் சேஷ்டைகளிலிருந்து) விடுபட்டு ப்ரக்ருதிக்கு அப்பாற்பட்ட ஈச்வரனை அன்போடு நினைத்து அவனுக்கு ஆராதனை பண்ணிக் கொண்டிருப்பதுதான் ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மாவின் ஸ்வபாவம் என்றும் சொல்கிறார்கள். அந்த நிலை இப்போது ஜீவனுக்குத் தெரியத்தான் இல்லை? அதனால் தற்போது தப்பாக உள்ள ஜீவனுக்கு இவன் ஸரியான நிலை யில் இருக்க வேண்டிய ஆத்மாவைத் தெரிவிப்பதற்காக இரண்டையும் வேறுபடுத்தி, ஜீவன் வேறு, ஆத்மா வேறு என்கிற மாதிரியாக 'ஜீவாத்மா' என்று பெயர் கொடுத்தார்கள்.

அத்வைதிகள் (பரமார்த்த நிலையில் ஜீவாத்ம – பரமாத்ம பேதங்களை ஒப்புக் கொள்ளாமல் ஒரே ஆத்மாவைத்தான் சொல்பவர்களாயினும்) வ்யவஹார உலகத்தை ஒப்புக் கொள் ளும் கீழ் நிலையில் 'ஜீவாத்மா' என்ற 'கான்ஸெப்டை' ஏற்றுக் கொள்கிறார்கள். ஆத்மா என்ற நிஜத் 'தானாக' ஜீவன் தன்னைத் தெரிந்து கொள்ளாத வ்யவஹாரத்திலும் அவன் எதையோ ஒன்றைத் 'தானாக' நினைத்துக் கொண்டுதானே இருக்கிறான்? அதை ஜீவாத்மா என்று சொல்லிவிட்டுப் போவோமென்று ஒப்புக் கொண்டிருக்கிறார்கள்.



தொடர்புகொண்ட இரண்டு வஸ்துக்கள்

ஜீவனும் ஆத்மாவும் ஒன்று என்றால், ஜீவ பாவத்தில் இருப்பதும் ஆத்மாவாக இருந்து கொண்டிருக்கும் நிலையும் ஒன்று என்றால், அப்போது ஜீவன் என்றோ ஆத்மா என்றோ ஒன்றை மட்டும் சொன்னால் போதும். இரண்டையும் சேர்த்து ஜீவாத்மா என்று சொல்ல வேண்டியதில்லை. வேடிக்கையாகத் தோன்றலாம். சேர்த்துச் சொன்னதாலேயே இரண்டையும் பிரித்துக் காட்டினதாக ஆகிறது! 'பால் பாயஸம்' என்று சொல்கிறோம். பாலே பாயஸமில்லை. அதிலே பாலுக்கு வேறாக என்னமோ, சர்க்கரை கிக்கரை சேர்த்து, அதன் இயற்கையான தன்மையை (நிஜ ஸ்வரூபத்தை) வேறே மாதிரி மாற்றி, அதன் இயற்கை ருசியைக் கூட்டிப் பாயஸம் என்று இன்னொன்றைப் பண்ணியிருக்கிறது. அதனால் 'பால் பாயஸம்' என்று சொல்கிறோம்.

பாலும், சர்க்கரையும் போல வேறாக இன்றி, பாலும் milkp-ம் ஒன்றேதான். பாலுக்கே 'க்ஷீரம்' என்றும் பெயர் இருக்கிறது. இப்படி ஒரே வஸ்துவை இரண்டு வார்த்தைகள் குறிக்கும்போது இரண்டையும் சேர்த்துப் பால்-மில்க், பால்-க்ஷீரம் என்று சொல்வதுண்டா?

'ஜீவாத்மா' (என்ற வார்த்தை) ஸமாசாரமும் இதிலிருந்து புரிகிறது. ஜீவனும் ஆத்மாவும் ஒரேயடியாக ஸம்பந்தமே இல்லாதவையாயிருந்தாலும் 'ஜீவாத்மா' என்று சேர்த்துச் சொல்ல முடியாது. பாலோடு ஸம்பந்தப் படுகிறவற்றைத்தான் பால் பாயஸம், பால் போளி, பால் சாதம் என்று சொல்ல முடிகிறதே தவிர, அதோடு ஸம்பந்தப்பட முடியாத ரஸம், மோர் முதலியவற்றோடு சேர்த்துப் பால் ரஸம், பால் மோர்

என்று சொல்ல இடமிருக்கிறதா? ஒன்றாகவேயும் ஆகி விடாமல், ஒரேயடியாக ஸம்பந்தமே இல்லாமல் வேறு வேறாயும் இருந்துவிடாமல், ஒன்றோடொன்று ஸம்பந்தப் பட்டுக் கொண்டு மட்டுமிருக்கும்போதுதான் இரண்டின் பேரையும் சேர்த்து ஒரு வார்த்தை உண்டாவது.

ஜீவனுக்குத் தப்பான ஜீவத்வத்தோடு இருக்கும் ஸ்திதி, நிஜ ஸ்வரூபத்தை அறிந்து ஆத்மாவாயிருக்கும் ஸ்திதி என்று இரண்டு இருப்பதாலும், ஆனாலும் அந்த இரண்டில் ஸரியா னது எதுவோ அதுவேதான் தப்பாகவும் ஆகி இருக்கிறது என்ற ஸம்பந்தமும் அதே ஸமயத்தில் இருப்பதாலும் 'ஜீவாத்மா' என்று இரண்டையும் சேர்த்துச் சொல்கிறோம்.

ஸரி, 'ஜீவாத்மா' என்பதுபோல, 'ஈச்வராத்மா' என்று சொல்லாமல் ஏன் 'பரமாத்மா' என்று சொல்ல வேண்டும்?

ஈச்வராத்மா என்று ஏன் சொல்லவில்லையென்றால் ஈச்வரன் ஆத்மாவை அறிந்து கொள்ளாத நிலை என்று ஒன்று கிடையாது. ஈச்வரனும் ஆத்மாவும் இரண்டாகப் பிரிந்து ஸம்பந்தப் படுபவர்களல்லவாதலால் 'ஈச்வர Plus ஆத்மா = ஈச்வராத்மா' என்று plus போட்டு வார்த்தை கொடுக்க முடிய வில்லை. அவன் எப்போதும் ஆத்ம ஞானமுள்ளவன். அவன் நிஷ்க்ரிய, நிர்குணனாக இல்லாமல் மாயையினால் கார்யம் செய்கின்ற, ஸகுண (குணங்களுள்ள) ஈச்வரனாயிருக்கிறா னென்று அத்வைத சாஸ்த்ரங்களில் சொல்லியிருப்பதைப் பார்த்து, அப்படியானால் மாயா ஸம்பந்தத்தால் தன் நிஜ ஸ்வரூபத்தை அவன் மறந்து போய் வேறே மாதிரிதான் இருக் கிறானாக்குமென்று அர்த்தம் பண்ணிக் கொண்டுவிடக் கூடாது. ஜீவன் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை மறந்து போனாற்போல், ஈச்வரன் மறந்து போயிருப்பதாக அவை சொல்லவே சொல்லாது.

அதனால், ஈச்வராத்மா என்னாமல், ஜீவாத்மாவுக்கு உயர்ந்தது என்று மட்டும் 'பரம்' போட்டுக் காட்டிப் 'பரமாத்மா' என்பது.

ஆதார ஸத்யம் எப்படி ஈச்வரன் மாதிரித் தோன்றுகிறது, எப்படி ஜீவன் மாதிரித் தோன்றுகிறது என்பதில் அத்வைதி

களுக்குள்ளேயே இரண்டு மூன்று 'தியரி'கள் இருக்கின்றன. பிம்ப - ப்ரதிபிம்ப வாதம், அவச்சேத வாதம், ஆபாஸ வாதம் என்று இவற்றுக்குப் பேர். அந்த வித்யாஸங்கள், கட்சி - ப்ரதி கட்சிகளை அதிகம் சொல்லப் போனேனானால் உங்களுக்குக் கண்ணைக் கட்டிக் காட்டில் விட்ட மாதிரி இருக்கும். இப்போது மாயை நம் கண்ணைக் கட்டி இந்த ஸம்ஸாரக் காட்டில் விட்டிருப்பதை ஏதோ கொஞ்சமாவது தளர்த்திவிடப் பார்க்கலாமென்று உபன்னியாஸம் செய்ய ஆரம்பித்துவிட்டு, நானே நேர்மாறாகப் பண்ணிவிடக் கூடாது. அதனால் ரொம்பவும் சிக்கலான 'தியரி'களில் ஆழமாகப் போகாமல் மேலெழுந்தவாரியாகச் சொல்லிக் கொண்டு போகிறேன்.

தியரிகளுக்குப் போனால், 'ஜீவ மனஸ், காஸ்மிக்'மனஸ் என்று இரண்டு இல்லை' என்றுகூட ஒரு கட்சி சொல்லும். 'அப்படியானால் 'காஸ்மாஸை' (ஜகத்தை) ஜீவமனஸா பண்ணிற்று?' என்று கேட்டால், 'ஆமாம், அப்படித்தான்! உன் பார்வையில்தான் ஜகத் இருக்கிறது. அதற்குத் தனியாக இருப்பு இல்லை' என்பதாக த்ருஷ்டி - ஸ்ருஷ்டிவாதம் என்று ஒன்றைச் சொல்வார்கள். இதை 'ஏக ஜீவவாதம்' என்றும் சொல்வதுண்டு. ஒரு ஜீவனுடைய த்ருஷ்டி என்கிற பார்வையில்தான் (அதாவது ஒரு ஜீவனுடைய மனஸின் வெளிப்பாட்டில்தான்) ஜகத் ஸ்ருஷ்டியே இருக்கிறது என்பார்கள். ஜகத்தின் இன்னொரு பெயரைக் கொண்டே இந்த வாதத்திலும் நியாயமிருப்பதைச் சொல்வார்கள். ஜகத்துக்கு 'லோகம்' என்று பெயர் இருக்கிறது. 'லோக்' என்னும் தாதுவுக்குப் 'பார்ப்பது' என்று அர்த்தம். Look என்பது இதிலிருந்து வந்ததுதான். 'லோகனம்' என்றால் பார்ப்பது. இப்படி நம்மால் பார்க்கப் படுவதால் மட்டுமே இருப்பு உள்ளதாக எது இருக்கிறதோ அதுதான் 'லோகம்'. Locality, locus என்றெல்லாம் இடம் ஸம்பந்தமானவற்றைச் சொல்வதும் 'லோக்' தாதுவை வைத்துத்தான். தமிழிலும் பார்க்கப்படுவதாலேயே இருப்பு உள்ளது என்பதைக் குறிப்பதாகப் 'பார்' என்றே உலகத்துக்குப் பேர் இருக்கிறது. பரத்தை மறைத்தது பார் முதற் பூதம் என்று பரம அத்வைதத்தை (திருமூலர்) சொல்கிறபோது 'பார்' என்றே ஜகத்தைச் சொல்லியிருக்கிறார்.

'நீ பார்ப்பதால் உனக்கு லோகம் தெரிகிறது. பார்க்கா

விட்டால், அதாவது மனஸை வெளியிலிருந்து உள்ளே திருப்பி விட்டால் உனக்கு லோகம் மறைந்து போகிறது. இதை வைத்தே லோகம், Location, பார் முதலான பேர்கள் ஜகத்துக்கு வந்திருக்கலாம். இதற்குத் தப்பர்த்தம் பண்ணி ஜீவன் பார்ப்ப தால்தான் ஜகத்துக்கே இருப்பு இருக்கிறது. ஜீவன் பார்க்கா விட்டால் அதுவும் இல்லை என்று சொல்வது என்ன நியாயம்? 'பூனை கண்ணை மூடிண்டா உலகம் அஸ்தமிச்சுப் போயி டுமா?' என்று பழமொழியே இருக்கிறதே!' என்று கேட்கலாம்.

த்ருஷ்டி – ஸ்ருஷ்டி வாதம் சொன்னவர்களும் மஹாப் பெரியவர்கள்தான். அவர்கள் இருந்த ஓர் உசந்த நிலையிலி ருந்துகொண்டு அவர்கள் எப்படிப் பார்த்தார்களோ அதையே சொன்னார்களென்று வைத்துக்கொள்ள வேண்டுமேயொழிய அதை நம் கோணத்திலிருந்து 'க்ரிடிஸைஸ்' பண்ணுவது ஸரியல்ல. ஜீவ மனஸை ஈச்வரன் என்கிற Cosmic Mind மாயைக்கு அந்தண்டை (அப்பால்) சேர்க்கும்போது ஒரு கட்டத்தில் அந்த Cosmic Mind-லேயே ஜீவமனஸ் அப்படியே கலந்து அதுவாகவே ஆனாற்போன்ற பாவம் வரும். அதாவது எதுவும் செய்யாத நிர்குண ஆத்மாவுக்குப் போவதற்கு முந்தி, அதற்குப் போகும்படிப் பண்ணுகிறானே, எல்லாவற்றையும் செய்கிற ஸகுண ஈச்வரன், அவனோடு ஐக்யமாகிவிட்டது போன்ற ஒரு ஸ்திதி வரும். அப்போது அந்தப் பெரிய மனஸின் ஸ்ருஷ்டி, தன்னுடைய கல்பனை மாதிரியே தோன்றும். ஆனால் வாஸ்தவத்தில் ஜீவன் ஈச்வரன் ஆவதில்லைதான்!



ஜீவன் ஈசனாக முடியாது

எல்லாம் ஒன்று என்று அத்வைதம் சொன்ன ஆசார்யாளே நிர்குண நிலையிலே ப்ரஹ்மமும் ஜீவனும் ஒன்று என்றுதான் சொன்னாரே தவிர ஸகுணத்தில் ஜீவனும் ஈச்வரனும் ஒன்று என்று சொல்லவேயில்லை. Cosmic Mind-ல் இவன் நன்றாகத் தோய்ந்திருக்கும்போது அந்த Mind-ஆன ஈச்வரனின் அதிசய சக்திகள் பல இவனுக்கும் வருமென்பது வாஸ்தவம் தான்; ஆனாலும் ஜகத் முழுவதையும் நிர்வஹிக்கும் சக்தி என்பதாக ஈச்வரனுக்கு உள்ள ஐச்வர்யம் இவனுக்கு வராது என்று சொல்லியிருக்கிறார்.

'ப்ரஹ்ம ஸூத்ர'த்தில் கடைசி அத்யாயத்தின் கடைசி பாதத்தில் முக்தனைப் பற்றி – அதாவது சிற்றின்பங்களே தெரிந்த மனஸாகிற கட்டை அறுத்து விடுபட்டு நித்யமான பேரின்பத்தை அடைந்தவனைப் பற்றிச் சொல்லும்போது இவ்விஷயம் வருகிறது. இந்த மனஸ் போய் நிர்குண ப்ரஹ்மத்தில் கரைவதற்கு முந்தி, ஸகுண ஈச்வரனிடம் ஸாயுஜ்யம் எனும்படியான சேர்க்கையைப் பெறுகிற கட்டத்தில் அவனுக்கு எல்லா ஐச்வர்யமும், அதாவது ஈச்வரனுடைய ஸகல சக்திகளும் வந்துவிடுமா என்ற கேள்வி வருகிறது. அதற்குப் பதிலாக 'ப்ரஹ்ம ஸூத்ர'த்தைச் செய்த பாதராயணர் (வ்யாஸர்), 'மற்ற சக்தி எல்லாம் வரும்; ஆனால் ஜகத் ஸ்ருஷ்டி – ஸ்திதி – ஸம்ஹாராதி சக்திகள் ஜீவனுக்கு வரவே வராது' என்று தீர்மானம் பண்ணிச் சொல்லியிருக்கிறார்★ இதற்குப் பாஷ்யம் பண்ணும்போதுதான் நம்முடைய ஆசார்யாள், 'ஏனிப்படி எல்லாம் ஒரே ப்ரஹ்மமாயிருக்க, ஜீவனும் ஞான மார்க்கத்தில் போய் ப்ரஹ்மமாகவே ஆகிவிட முடிகிறதென்கிற

★ ப்ரஹ்ம ஸூத்ரம், 4-4-17.

போது ஈச்வரனாக மட்டும் ஆக முடியாது?' என்ற கேள்விக்குப் பதில் சொல்கிறார்.

செயலில்லாத நிலையில்தான் இரண்டு ஒன்றாக முடியுமே தவிர, செயல் இருக்கும்போது அப்படி ஆக முடியாது. ஏனென்றால் இரண்டு வஸ்துக்கள் ஒரே கார்யத்தைப் பண்ண முடியாது. நான் பேசுகிறேன், ஊர் சுற்றுகிறேன், உங்களை எல்லாம் ஏமாற்றுகிறேன் என்றால் இதுகளைப் பண்ணுபவனாக நான் ஒருத்தன்தான் இருக்க முடியுமே தவிர இன்னொருத்தனும் இதையே ஐக்யமாகிப் பண்ணுவது என்பது முடியாது. கார்யம் த்வைதம். இன்னொன்றை வைத்துத்தான் கார்யமென்று ஏற்படுகிறது. இன்னொன்று இல்லாமல் அத்வைதமாகத் தன்னில் தானாய் உள்ளபோது மட்டும்தான் கார்யமில்லை. கார்யமுள்ள த்வைதத்தில் எப்படி இரண்டு ஏகமாகப் போவதான ஐக்யம் ஏற்பட முடியும்? நிஷ்க்ரியமான (கார்யமில்லாத) ப்ரஹ்மம் ஜகத் கர்த்தாவாகி இருக்கிற நிலைக்குத்தான் ஈச்வரன் என்று பெயராதலால் அவன் த்வைதமாகத்தான் இருந்தாக வேண்டும். ஜீவனுக்குள்ளே அவனுடைய நிஜ ஸ்வரூபமாகக் கார்யமில்லாமலிருக்கிற அத்வைத ஆத்மா இந்தக் கார்யமுள்ள ஈச்வரனோடு ஐக்யமாகிறது என்ற பேச்சுக்கே இடமில்லை. ஆத்மா அப்படியேதான் இருந்து கொண்டிருப்பது. அதை ஜீவனாகக் காட்டுகிற மாயா விலாஸத்தை ஈச்வரன் விலக்கிவிட்டால் ஜீவன் அதுவாகவே ஆகிவிடுகிறான் என்பதோடு ஸரி. அதை ஈச்வரன் ஸகுண ரூபத்திலுள்ள தானாக ஐக்யம் பண்ணிக் கொள்வதற்கு இடமில்லை. அது நடக்க முடியாத ஸமாசாரம். ஈச்வரன் என்ற த்வைத நிலையிலுள்ள வஸ்துவைப் பிடிப்பதும் அனுபவிப்பதும் த்வைத நிலையிலுள்ள ஜீவனுடைய மனஸ்தான். இந்த்ரியத்தில் இழுபட்டு சிற்றின்பத்தில் மாட்டிக் கொள்ளாத பரிசுத்த மனஸாகத்தான் இருக்கட்டும், வேறு எதுவாகத்தான் இருக்கட்டும், அது த்வைத நிலையிலுள்ள ஈச்வரன் என்ற இன்னொன்றை அனுபவிக்கிறது என்பதாலேயே தானும் த்வைத நிலையில் குணங்களோடும் கார்யங்களோடும் இருப்பதாகத்தான் இருந்தாக வேண்டும்!

இந்த லெவலில் மட்டும் நின்று பார்க்கிறபோது த்வைத – விசிஷ்டாத்வைதிகளின் ஸித்தாந்தப்படி அவர்கள் எதை

மோக்ஷம் என்று சொல்லுகிறார்களோ அந்த மோக்ஷத்திலும் ஒன்றாய்ப் போய்விடுவதென்பது இல்லை என்பதை ஒப்புக் கொள்ளத்தான் வேண்டும். அவர்கள் ஜீவனின் அடி ஆழமான கார்யமற்ற ஆத்மா வரைக்கும் போகாதவர்கள். ஈச்வரனிடம் ப்ரேம பக்தி பண்ணுவது, தாஸ்யம் (பகவத் ஸேவை) பண்ணு வது இவைதான் ஒரு ஜீவனுக்கு மோக்ஷம் என்கிற சாச்வத ஆனந்தத்தைக் கொடுக்கக் கூடியவை என்ற கருத்துடையவர்கள் அவர்கள். இவர்களுடைய ஈச்வரனுக்கும் நிர்குணம் என்பது நிஜ ஸ்வரூபமில்லை என்கிறார்கள். ஸகுணம்தான் அவர்களு டைய முடிந்த முடிவு. அத்வைதிகளான நாம்தான் ஒரே ஆத்மாவிலேயே ஜீவாத்மா, பரமாத்மா என்ற இரண்டைச் சொல்கிற மாதிரி, ஒரே ப்ரஹ்மத்தையே ஜகத் கார்யமற்ற நிஷ்ப்ரபஞ்ச 'நிர்குண ப்ரஹ்மம்' என்றும், ஜகத் வ்யாபாரம் செய்யும் ஸப்ரபஞ்ச 'ஸகுண ப்ரஹ்மம்' என்றும் ஜீவனுடைய நிலையிலிருந்து வித்யாஸம் கல்பித்து இரண்டு மாதிரிச் சொல் கிறோம். அவர்களுக்கு ப்ரஹ்மம் என்றாலே ஸகுண ப்ரஹ்ம ஈச்வரன்தான். நிர்குணம் கிடையாது. அவர்களுடைய அடிப்படை அபிப்ராயப்படிப் பார்த்தால் அப்படித்தான் முடிவு பண்ண வேண்டியதாகும். ஜீவாத்மாவுக்கு சாச்வதமான மோக்ஷ நிலை தாஸ்யம்தானென்றால், அப்போது ஈச்வரனும் அந்தப் பக்திப் பணியை சாச்வதமாக ஏற்றுக் கொள்கிறவனாக, ஏற்றுக் கொண்டு க்ருபையை வர்ஷிக்கிறவனாகவே இருந்தாக வேண்டும். ஒன்றை ஏற்றுக் கொள்வது, க்ருபை புரிவது என்பதெல்லாம் கார்யத்தைச் சேர்ந்தவையே; த்வைதத்தைச் சேர்ந்தவையே. எனவே இதை சாச்வதமாகச் செய்ய வேண்டி யவன் ஈச்வரன் என்பதால் அவன் எப்போதும் ஜீவனை ஐக்யம் செய்து கொள்ளாதவனாக வெளியிலேதான் விட்டு வைத்திருக்க வேண்டும். அதாவது அவர்கள் சொல்கிற மோக்ஷப்படி பேதமாகவே வைத்திருக்க வேண்டும். தன்னைத் தாஸ்யம் பெறும் மஹாசக்தனாகவும், அவர்களைத் தாஸ்யம் செய்யும் அல்பசக்தர்களாகவும்தான் வைத்திருக்க வேண்டும். இவனுக்கும் கார்யம் போகவில்லை. அவர்களுக்கும் கார்யம் போகவில்லை என்றால் இப்படி வேறாகத்தான் இருக்க முடியும்; ஐக்யமாக முடியாது. கார்யமில்லாமல் தூங்குகிற போது ஒரு சக்ரவர்த்தியும் ஓர் ஆண்டிப் பரதேசியும் ஒரேவித மான சாந்தானுபவத்திலிருக்க முடியும். கார்யம் வந்து அவன்

சக்ரவர்த்தியாயுள்ளபோது ஆண்டிப் பரதேசி அவன் மாதிரி இருப்பது எப்படி முடியும்?

'ஸரி, ஈச்வரனோடு ஐக்யமாகி அவனேயாக ஜீவன் ஆக முடியாது என்றாலும் பரம கருணையால் அந்த ஈச்வரன், தானும் ஈச்வரனாக இருந்து கொண்டு ஜீவனுக்கும் தன் ஐச்வர்ய சக்தி முழுவதையும் கொடுக்கலாமே!' என்று கேட்டால், அப்படி மட்டும் அவன் செய்யவே மாட்டான். ஏனென்றால் அப்படிப் பண்ணினால் இவனொருவனிடம் அவன் பரம கருணை காட்டுவதே ஜகத் முழுவதற்கும் அவன் மஹா கஷ்டத்தைக் கொடுப்பதாக ஆகிவிடலாம். எப்படியென்றால், அவன் ஜகத் நிர்வாஹத்திலே இப்படியிப்படி இது இது இந்த இந்த ஸமயத்தில் ஸ்ருஷ்டி ஆகவேண்டும், ஸம்ஹாரம் ஆக வேண்டுமென்றெல்லாம் ஸங்கல்பித்து நடத்திக் கொண்டிருக்கிறான். ஒரே ஆஸாமியின் ஸங்கல்பமாக இது நடப்பதால்தான் ஜகத் வ்யாபாரம் சீராக, ஆர்டரோடு இருக்கிறது. ஜீவனுக்கும் பூரா ஈச்வர சக்தி ஏற்பட்டது என்று வைத்துக் கொள்ளுங்கள். அப்போது ஒரிஜனல் ஈச்வரன் ஸ்ருஷ்டி செய்ய ஸங்கல்பிக்கும்போது இவன் ஸம்ஹாரம் பண்ண ஸங்கல்பிக்கலாம்; அவன் ஒன்றை ஸம்ஹாரம் செய்கிறபோது இவன் அதை ஸ்ருஷ்டி செய்ய ஆரம்பிக்கலாம். இப்படி ஒரே தாறுமாறாகப் போய், லோகம் பூராவும் Chaos என்கிறபடி ஒரே குழப்பமாய் விடும். இந்தக் காரணத்தைக் காட்டித்தான் ஆசார்யாள் ப்ரஹ்மஸூத்ர பாஷ்யத்திலே எந்த ஜீவனும் ப்ரஹ்மமாகிறானேதவிர ஈச்வரனாவதில்லை என்கிறார்.

ஈச்வரனாகவே, ஆகாமல், ஆனால் அவனுடைய ஜகத் வ்யாபார 'ஆபீஸ்' தவிர பாக்கி சக்திகளை ஜீவன் பெற முடியும். அதீதமான ப்ரேம பக்தியின் பரவசத்தில் அவனே ஆகிவிட்டது போன்ற பாவம்கூட ஏற்படலாம். பாவம் தானே தவிர இது நிஜம் இல்லை. பரவச பாவத்தில் உள்ளபோது மட்டும் அவனுடைய சக்தி முழுவதையுமே தாங்கள் பெற்றதாக இவர்கள் அனுபவிப்பார்கள். இது ஈச்வராவேசம். அப்புறம் அது போய்விடும். இந்த ஸ்திதியில் இருக்கிறபோதுதான் அனேக மஹான்கள் இந்த லோகம், ஸமுத்ரங்கள், மலைகள், நக்ஷத்ரங்கள் எல்லாங்கூடத் தங்கள் ஸ்ருஷ்டிதான்

என்பதுபோலப் பாடி வைத்திருக்கிறார்கள். அந்தப் பரவச நிலையின்போது நிஜமாகவே அவர்களுக்கும் ஈச்வரனைப் போலவே ஸகல விஷயமும் தெரிந்திருக்கும்; ஸகல ஜீவர்களுக்கு உள்ளும் – புறமும் இருப்பதெல்லாம் அவர்களுக்குத் தெரிந்துவிடும். அதனால், 'உன் ஸ்ருஷ்டியானால் இந்த ஜீவர்களுடைய ஸமாசாரத்தையெல்லாம் சொல்லேன்' என்று அவர்களிடம் கேட்டால் நம் மாதிரி முழிக்க மாட்டார்கள். ஸர்வஜ்ஞதை கூடிய அவர்களுடைய அந்த நிலையில் எல்லாம் சொல்லிவிடுவார்கள். த்ரிகால ஞானிகளாக வந்தது, வரப் போகிறது எல்லாவற்றையும் சொல்லுவார்கள். இம்மாதிரி நிலையிலேயே த்ருஷ்டி-ஸ்ருஷ்டி ஸித்தாந்தமும், இந்த ஒருவன் முக்தனானால் அத்தனை பேரும் முக்தி அடைவதாகச் சொல்கிற 'ஸர்வமுக்தி'க் கொள்கையும் ஏற்பட்டதாகக் கொள்ள வேண்டும். ஆனாலும் இந்த ஆவேசம் சாச்வதமல்ல. ஜீவன் நிஜமாக ஈச்வரனாவதில்லை.



த்வைத ஜீவனுக்கு ஈசன் தொடர்புண்டு

ஈச்வரன் த்வைத நிலையில் கார்யம் பண்ணும் ஸகுண வஸ்துவாகவே இருந்தபோதிலும், ஜீவனைப்போல் த்வைதத்தை மட்டும் தெரிந்து கொண்டு அத்வைதமான நிஜ ஸ்வரூபத்தை அறியாதவனாக இருக்கவில்லை. 'வெளியில் த்வைதமாயிருந்துகொண்டு ஈச்வரன் என்ற பெயரில் தெரியும் தானே உள்ளே அத்வைத ஆத்மாவாக, நிர்குண ப்ரஹ்மமாக இருக்கிறோம்' என்ற ஞானம் அவனுக்கு எப்போதும் உண்டு. தான் வெளியில் ஈச்வரன்; உள்ளே ப்ரஹ்மம் என்று எப்போதும் அவனுக்குத் தெரியும். தன்னிடம், அதாவது வெளியிலே தெரிகிற தன்னுடைய ஈச்வர ஸ்வரூபத்திடம் பக்தியோடு வருபவனைத் தனக்கு உள்ளே அனுப்பி வைத்து ப்ரஹ்மத்திலேயே ஐக்யம் பெறும்படியாகப் பண்ணவும் அவனால் முடியும்.

அர்ஜுனனிடம் பகவான் இதைத்தான் பிற்பாடு கீதையி லேயே முடிவுக்குப் போகிற ஸமயத்தில் சொன்னார். 'பக்தி யோடு என்கிட்டே வந்தாயானால் அப்புறம் என் உள் ரூபம் என்ன என்று தெரிந்துகொள்ள ஆரம்பிப்பாய். அப்புறம் உள்ளேயே போய்விடுவாய்'' (கீதை 18.55) என்றார்.

ஜீவனால் நினைக்காமலிருக்க முடியாதென்றும் நினைக்கிற மனஸாலேயே அவனுக்கு ஜீவத்வ identity என்றும் திரும்பத் திரும்பச் சொல்லியாயிற்று. நினைப்புக்கு அதீதமான 'ஆத்மாவை நினை' என்றால் ஜீவனால் முடியாது. இந்த இடத் திலேதான் 'ஈச்வரனை நினை' என்பது. ஜகத் வ்யாபார கார்யம் பண்ணும் த்வைத நிலையிலுள்ள ஈச்வரனை ஜீவனின் த்வைத மனஸால் நினைக்க முடியும். ஆத்மாவுடன் தொடர்பு கொள்ள மூடியாத ஜீவன் ஈச்வரனோடு தொடர்பு கொள்ள முடியும்.

ஜகத் வ்யாபாரம் என்கின்ற மஹாப் பெரிய விளையாட் டையும், அதை விளையாடும் மஹாப் பெரிய சக்தியையும் பூர்ணமாகப் புரிந்து கொள்வதும், அறிந்துகொள்வதும் ஜீவனால் முடியாத கார்யம்தான். அதனால் பரவாயில்லை. ஈச்வரன் ஜீவனிடம் கேட்பது தன்னிடம் அன்பைத்தான்; தன்னைப் பற்றிய அறிவை அவனிடம் எதிர்பார்க்கவில்லை. ஆனபடியால், 'உன் அன்பிலே நீ என்னை எந்த ரூபத்தில் பாவித்தாலும் நான் உனக்கு அன்போடு அனுக்ரஹம் பண்ணு கிறேன்' என்கிறார். நம் மனஸால் எவ்வளவுதான் பிடிக்க முடியுமோ அந்த அளவுக்கு அவனுடைய அகண்ட சக்தியைப் பிடித்தாலும் போதும், அருள் செய்கிறேன் என்கிறார். என்ன அருள் என்றால் அவர் வாஸ்தவத்தில் எப்படியிருக்கிறாரோ அதை நாம் அறிந்து கொள்ளும்படிச் செய்யும் அருள்தான். ஞான ப்ரஸாதம்தான் ஈசனுடைய பேரருள்.

அந்த வாஸ்தவ ரூபமென்பது அகண்ட சக்தனாக இருப்பது கூட இல்லை; அந்தச் சக்திக்கும் ஆதாரமான அகண்டமான ஸத்யமாக இருப்பதுதானென்று காட்டி அப்படிப்பட்ட ப்ரஹ்மத்தின் ஸாக்ஷாத்காரத்தைத் தருகிறார். அகிலாண்ட சக்தி யின் ஆதார ஸத்யமாகச் சொல்லப்படும்போது 'ப்ரஹ்மம்' என்பதேதான் ஜீவனின் நிஜ ஸ்வரூபமாகச் சொல்லப்படும் போது 'ஆத்மா' எனப்படுகிறது என்பதை முன்னேயே பார்த்

தோம். அதனால் ஜகத் கர்த்தனான ஈச்வரனின் வாஸ்தவ ஸ்வரூபமான ப்ரஹ்மத்தை ஸாக்ஷாத்கரிப்பதென்பது ஜீவனானவன் தன்னுடைய நிஜ ஸ்வரூபமான ஆத்மாவை ஸாக்ஷாத்கரிப்பதே என்றாகிறது. பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்று இரண்டு இல்லை என்று அப்போது ஆகிவிடும்!

ஆனாலும் ஜீவனுக்கு ஜீவதசையில் ஆத்மாவைத் தெரியவில்லை. இதே ஆத்மாவே ஜகத் வ்யாபாரம் செய்யும் ஈச்வரனாயுள்ளபோது அந்த ஈச்வரன் தன்னை ஆத்மா என்று எப்போதும் அறிந்தவனாக இருக்கிறான். ஜீவமனஸூம் த்வைதத்தின் பாற்பட்டது; ஈச்வரனும் த்வைத ப்ரபஞ்ச வ்யாபாரத்திலிருப்பவனே என்றாலும் இப்படி ஒரு பெரிய வித்யாஸமிருக்கிறது. ஜீவனுக்கு ஆத்ம ஞானமில்லை. அந்த ஞானம் வந்தவுடனேயே இவனுடைய ஜீவத்வம் போய்விடுகிறது. ஈச்வரனுக்கோ பரிபூர்ண ஆத்ம ஞானம் ஸதாவும் இருக்கிறது. அது இருப்பதால் த்வைதமான அவனுடைய ஈச்வரத்வம் பாதிக்கப்படுவதில்லை. இப்படி ஒரு பெரிய 'டிஃபரென்ஸ்'.

இதைத்தான் அத்வைத சாஸ்த்ரத்தில் சொல்கிறபோது ஜீவத்வம், ஈச்வரத்வம் இரண்டுமே ஸத்ய ஸ்வரூபமில்லை. ஆனாலும், ஒரே ஸத்யம் மாயா ஸம்பந்தத்தினால்தான் ஈச்வரன், ஜீவன் என்ற இரண்டாகவும் ஆகியிருக்கிறது என்றாலும் இரண்டுக்கும் ஒரு வித்யாஸம் காட்டி Define செய்திருக்கிறது (லக்ஷணம் கொடுத்திருக்கிறது). அதாவது ப்ரஹ்மம் அவித்யையோடு சேர்ந்திருக்கிறபோது ஈச்வரனாகத் தெரிகிறதென்றும், அந்தஃகரணத்தோடு சேர்ந்திருக்கும்போது ஜீவனாகத் தெரிகிறதென்றும் சொல்லியிருக்கிறது. அவித்யை என்பதுதான் மாயை. அந்தஃகரணம் என்பதே நாம் பொதுவில் 'மனஸ்' என்பது. அதன் அங்கங்கள் மாதிரியான சித்தம், புத்தி, அஹங்காரம் ஆகியவற்றோடுகூட இருப்பது (இந்த விஷயம் முன்னேயே பார்த்தோம்). அதாவது சின்னச் சின்ன மனஸ்களில் கட்டுப்பட்டுக் குறுகிக்கிடப்பவன் ஜீவன். இப்படி ஆத்மாவைக் குறுக்கினமாதிரி காட்டும் மாயாசக்தியே ஈச்வரன். இருக்கிற ஒரே ஸத்ய வஸ்துவான ஆத்மாவை மறைத்து, அதாவது இல்லாத மாதிரி ஆக்கி, முடிவிலே ஸத்யத்வமே இல்லாத பல ஜீவர்களை இருக்கிற மாதிரிக்

காட்டும் சக்தியாதலால் அதற்கு மாயை என்று பேர் அதையே தான் அஞ்ஞானம் என்பது. அஞ்ஞானத்துக்கே இன்னொரு பேர்தான் அவித்யா. (இவற்றுக்குள்ளேயும் ஒன்றுக்கொன்று கொஞ்சம் வித்யாஸம் இருப்பதாக ஓர் அபிப்ராயமிருந்தாலும் இங்கே நான் பொதுக் கருத்தைச் சொல்கிறேன்.) ஸத்யத்தை அறிவதே ஞானம் அல்லது வித்யா. 'வித்' என்றாலும் ஞானம் என்பது போலவே அறிவதுதான். மெய்யறிவே வித்யா. ஸத்ய ஞானமாயில்லாமல், இருப்பதை இல்லாததாகவும், இல்லாததை இருப்பதாகவும் தப்பாக அறியப் பண்ணுவதால் மாயைக்கு அவித்யா என்று பேர். ஆனாலும் இப்படி மாயா சக்தியுடன் சேர்ந்திருக்கிற நிலையிலுள்ள ஈச்வரன் அவனைப் பொறுத்த மட்டில் அஞ்ஞானியாக இல்லை. 'ஈசாந: ஸர்வ வித்யாநாம்' என்பதாக அவனை வித்யைகளுக்கெல்லாமும் ஈச்வரனாகச் சொல்லியிருக்கிறது. நம்மை மாயையால் அஞ்ஞானியாக்கினாலும் அவன் அப்படியில்லை. மாயையை அவன் வைத்துக் கொண்டிருக்கிறானாயினும், தானே அதில் கட்டுப்படாமல் வைத்துக் கொண்டிருக்கிறான். நம்மை மட்டும் அந்த மாயா சக்தியினால் கண்டம் கண்டமாகக் குறுக்குகிற அந்தஃகரணத்தோடு சேர்த்துக் கட்டிப் போட்டிருக்கிறான். இதனால் நாம் ஒன்று, இப்படிக் கட்டுப்பட்டு ஜீவர்களாக மாத்திரம் இருக்கிறோம்; அல்லது, அவன் கட்டவிழ்த்து விட்டுத் தனக்கு உள்ளே அனுப்பும்போது அஞ்ஞானம் போய் ஆத்மாவாய் மாத்திரம் இருக்கிறோம். அவனோ த்வைத மாயையிலே கட்டுப்பட்ட மாதிரி ஈச்வரனாக ஜகத் வ்யாபாரம் செய்யும்போதே ஆத்மஞானியாகவுமிருக்கிறான். அவனை 'லிமிட்' பண்ணுகிற மாதிரி இருப்பது மாயை என்கிற அவித்யைதான். ஜீவனை லிமிட் பண்ணுவதோ அந்த மாயையிலிருந்து விளைந்த அந்தஃகரணம். இது ஒவ்வொருத்தருக்கும் ஒரு தினுஸாக, 'தனி மனஸ்' என்பதாக, ஆகி அவர்களை ரொம்பவும் சின்னதாகக் குறுக்கிவிடுகிறது. மாயை என்பது ஜெனரல். இத்தனை அந்தஃகரணத்துக்கும் பொதுவானது அது. ஸத்ய ஸ்வரூபத்தை அத்தனை ஜீவர்களுக்கும் மறைக்கும் பொதுவான சக்தியாயிருப்பது மாயை. இப்படி மெய்யறிவை மறைப்பதால் இதை 'அவித்யை' என்றாலும், இதைக் கொண்டு ஜகத் வ்யாபாரத்தை நடத்தும் ஈச்வரனோ அவனைப் பொறுத்தமட்டில் இதனால் தன்னுடைய மெய்யறிவை இழக்காமலே இருக்கிறான்.

இதைத்தான் த்ருஷ்டாந்தம் காட்டிப் புரிய வைக்கும் போது, 'பாம்பின் வாய்க்குள்ளேயே விஷப்பல் இருந்தாலும் விஷத்தால் அது பாதிக்கப்படுவதில்லை. அதனிடம் கடிபடு பவர்களை மட்டுமே விஷம் தாக்குகிறது. அதே மாதிரி, 'மாயி' யான, மாயாவியான ஈச்வரனை அவனுடைய மாயை பாதிக் காமல், அவன் அதை யாரைக் குறித்து ப்ரயோகிக்கிறானோ அந்த ஜீவ லோகத்தை மட்டும் பாதிக்கிறது' என்று சொல் கிறார்கள். மாஜிக் பண்ணுகிறவன், தான் மாயா ஸ்ருஷ்டி யாகப் பண்ணும் காட்சிகளை மற்றவர்கள் நிஜமென்று நம்பும் படியாக ஏமாற்றுச் செய்கிறானே தவிர, தானே அவற்றை நிஜமாக நினைத்து ஏமாற மாட்டானல்லவா? இப்படித்தான் மாயா ஜகத் ஸ்ருஷ்டிக்காரனான ஈச்வரனும் என்கிறார்கள்.

'உபாதி'கள் என்பதான லிமிட் பண்ணும் கண்டிஷன்கள் எதனாலும் பாதிக்கப்படாத ஐச்வர்யத்தை உடையவனுக்குத் தான் 'ஈச்வரன்' என்று பேர் என்றே, ஆசார்யாள் (விஷ்ணு) ஹஸஸ்ர நாம பாஷ்யத்தில் 'ஈச்வர' நாமாவுக்கு பாஷ்யம் பண்ணும்போது விளக்கியிருக்கிறார். 'ஐச்வர்யம்' என்றால் ஈச்வரனுடைய உடைமை, அவனுடைய தன்மை என்று அர்த்தம். ஆட்சி செய்கிற சக்தி உள்ளவன்தான் ஈச்வரன். 'ஈச்' என்ற தாதுவுக்கு ரூல் பண்ணுவது, கவர்ன் பண்ணுவது, கமான்ட் பண்ணுவது என்று அர்த்தம். இப்படி மற்றவற்றை அடக்கி ஆள்பவன் மாயை தன்னையே அடக்கி ஆளவிட்டு விடுபவனாக இருப்பானா? மாயையோடு கூடியிருந்தாலும் அந்த மாயையையும் ஈச்வரன் அடக்கி ஆள்கிறான். ஆகை யால் அது தன்னிடம் அதன் ஸாமர்த்யத்தைக் காட்டி ஒரு தப்பு 'நானை'த் தோன்றும்படிச் செய்ய விட்டுவிட மாட்டான்.

'ஜீவன் ஆத்மாவைத் தெரிந்து கொள்ளாமல் ஜீவ பாவம் வேறாகவும் ஆத்ம ஸ்திதி வேறாகவும் இருக்கிறது; அதே ஸமயம் அவை ஸம்பந்தமே இல்லாதவையும் அல்ல. ஆகை யால்தான் 'ஜீவாத்மா' என்ற வார்த்தை ஏற்பட்டது' என்று பார்த்தோம். ஆனால் ஈச்வரன் எப்போதும் ஆத்மாவை அறிந்தவனாக ஞான ஸ்திதியிலேயே இருப்பதால் ஈச்வர பாவம், ஆத்மா என்பவை ஸம்பந்தம் மட்டுமுடைய வேறு வேறான இரண்டு அல்ல என்று தெரிகிறது. ஈச்வரனேதான்

ஆத்மாவும்; இரண்டையும் பிரித்து ஸம்பந்தப்படுத்தப்படாது. அதனாலேயே 'ஈச்வராத்மா' என்று சொல்வதில்லை; 'பரமாத்மா' என்றே சொல்கிறோம் என்றும் பார்த்தோம்.

'அப்போது 'பரமாத்மா' என்று ஏன் சொல்ல வேண்டும்? வெறுமனே ஆத்மா என்றால் போதாதா?' என்றால், போதாது தான். ஆத்மா என்று மாத்திரம் சொன்னால் ஜீவர்களான நம்முடைய நினைப்பில் அப்போது ஜகத்தும் ஜகத் வ்யாபார மான ஈச்வரனின் கார்யமும் வராமல் போய்விடும். ஈச்வரனும் அற்றுப்போன நிர்குண தத்வத்தையே ஆத்மா என்று நினைப் போம். அதனால் 'பரம' என்று அடைமொழி போட்டது.

'பரம' அல்லது 'பர' என்று ஏன் ஆத்மாவுக்கு முன்னே போட்டதென்றால், ஜீவனைவிடப் பரம ச்ரேஷ்டமான ஸ்தானத்தில் ஈச்வரன் இருப்பதால் அப்படிப் போட்டிருக் கிறது. ஆத்மாவாக மாத்திரம் அவன் இல்லை என்பதால் அவனை ஆத்மா என்று மட்டும் சொல்ல முடியாது. அவனு டைய நிலையிலிருந்து கொண்டு ஈச்வரனாகப் பார்க்கும் போது அவனுக்கு ஆத்மா வேறாக இல்லாததால் ஈச்வராத்மா என்றும் சொல்ல முடியாது. ஆனால் நம்முடைய நிலையி லிருந்து பார்க்கும்போது, ஏக ஆத்மாவே நம் மாதிரி அஞ்ஞானியாகவும், அல்ப சக்தனாகவும் இல்லாமல் நம்மை விட மிக உயர்வான, உத்தமமான ஸர்வஜ்ஞனாகவும், ஸர்வ சக்தனாகவும் ஈச்வர வேஷம் போட்டுக் கொண்டிருக்கும்போது அப்படி இருப்பவனை அவனுடைய அந்த உயர்வு தோன்றும் படியாகப் பரமாத்மா என்று சொல்ல வேண்டியதாகிறது.

இது அத்வைதிகளின் நோக்கிலே சொன்னது. ஒரே ப்ரஹ்மம், ஒரே ஆத்மா என்பவர்கள் ஏன் பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்று இரண்டு சொல்ல வேண்டும் என்பதற்கு இவ்வளவும் சொல்ல வேண்டியதாயிற்று. உச்சி அத்வைதத்தில் இல்லாமற் போகும் அனேக இரட்டைகளை வ்யவஹார நோக்கில் (empirical existence என்கிறார்களே அந்த நடைமுறை லோகத்தின் கோணத்திலிருந்து) அத்வைதம் ஒப்புக்கொள்கிற போது சொல்கிற ஓர் இரட்டைதான் இப்படிப் பரமாத்மா, ஜீவாத்மா என்பதும்!



த்வைத 'மோக்ஷ'மும் ப்ரக்ருதி (மாயை)யும்

எந்த ஸித்தாந்தப்படியும் மோக்ஷம் என்பது கர்மாவின் கதியிலிருந்தும், இந்த்ரிய மனோ இழுப்புக்களிலிருந்தும் விடுபட்டு ஸம்ஸார சக்ரத்திலிருந்து தப்பி சாச்வத ஸுகத்தை அனுபவித்துக் கொண்டிருப்பதுதான். இப்படிப்பட்ட சாச்வத ஆனந்த நிலையான மோக்ஷம் என்பது இந்த லோகத்தை விட்டு, புனர்ஜன்மா இல்லாமல் பரமாத்மாவின் ஸ்தானத்துக்குப் போய் அவரோடேயே என்றென்றைக்கும் இருந்து கொண்டிருப்பதுதான் என்று மற்ற ஸித்தாந்திகள் சொல்கிறார்கள். அவர்கள் கொள்கைப்படி, பரமாத்மா என்பதாகத் தனக்கு வேறாக உள்ள ஒருத்தனோடு இருப்பது, பக்தி பண்ணுவது, அவனுக்கு தாஸ்யம் (பணிவிடை) செய்வதென்பதெல்லாம் மோக்ஷ நிலையில் தன்னுடைய நிஜமான உள் ஸ்வரூபமான ஆத்மாவாக இருக்கிறபோதும். ஜீவனுக்கு இருக்கிறது. அதாவது பக்தி முதலான எண்ணங்களும் உணர்ச்சிகளும், தாஸ்யம் புரிவது முதலான செயல்களும் ஜீவாத்மாவுக்கு எப்போதும் இருப்பதாக இந்தக் கொள்கையிலிருந்து ஏற்படுகிறது.

இப்படி நினைக்க மனஸும், கார்யம் செய்யத் தேஹமும், செய்கிற இடமாக ஒரு லோகமும் (வைகுண்டமோ, கைலாஸமோ எதுவோ ஒரு லோகம்) இருந்தாலும், 'இவை எல்லாமே அப்ராக்ருதம், அதாவது ப்ரக்ருதி (மாயை)யின் ஸம்பந்தமில்லாதவை. அதனால் அங்கே நம்முடைய ப்ராக்ருதமான லோகத்தில் மாயா வசப்பட்ட மனஸாலும் தேஹத்தாலும் நாம் உபத்ரவம் வரவழைத்துக் கொள்கிறதுபோல இருக்காது. எல்லாமே நல்லதாயிருக்கும்' என்கிறார்கள்.

நல்லதாயிருக்கும் என்றாலும் அது ஆத்மாவாயிருப்பதற்

கில்லை என்றுதான் நாம் பார்க்கிறோம். தூக்கத்தில், மூர்ச்சையில், ஸமாதியில் கெட்டதோடு நல்லதும் இல்லாமலே ஆத்மா இருப்பது தெரிகிறது. 'நல்லது' என்பதும், இருக்கிற ஆத்மாவின் ஜீவாபாஸத்தினால் அறியப்படுகிற இன்னொன்றாகத்தான் இருக்க முடியும். அதாவது, ஜீவாத்மாவால் அறிந்து அனுபவிக்கப்பட வேண்டிய அனேக த்வைத வஸ்துக்களில் ஒன்றாகத்தான் நல்லது என்பதும் இருக்கும். இன்னொன்றை ஜீவாத்மா அறிந்தனுபவிக்கும் நிலையில் இருந்தால் அப்போது தன்னை அறிந்தனுபவித்துக் கொள்ள முடியாது. இரண்டு விஷயங்களை எப்படி ஒரே ஸமயத்தில் அறியவும் அனுபவிக்கவும் முடியும்? நம்முடைய மனஸ் ஒருமைப்பட்டு, புத்தி 'ஸ்டெடி'யாக இல்லாதபோது பல நினைப்பு, பலவற்றை மேல்வாரியாக அறிவது, ஆழமாயில்லாமல் பல அனுபவங்களை அடுத்தடுத்துப் பெறுவது என்றெல்லாம் உள்ளது. மனஸ் ஒன்றிலேயே குறியாகக் குவிந்துவிட்டால் அந்த ஒன்றுதான் நினைப்புக்கும் அறிவுக்கும் அனுபவத்துக்கும் வரும். அக்கம் பக்கத்தில் என்ன நடந்தாலும் தெரியாமல் இப்படி ஒன்றிலேயே ஈடுபட்டிருப்பதுதான் அதைக் குறித்த பூர்ணமான, நிஜமான அறிவும் அனுபவமும் ஆகும். அதாவது ஒரே ஸமயத்தில் ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட வஸ்துக்களை அறிந்தனுபவிக்க முடியாது. எனவே அப்ராக்ருதமே ஆனாலும், வைகுண்ட கைலாஸாதிகளில் ஜீவாத்மா என்பது தனக்கு இன்னொன்றான நல்லதை, இன்னொன்றான ஈச்வரனை அறிந்து அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறவரையில் தன்னை அறிந்து அனுபவித்துக் கொள்ளவில்லை என்றே அர்த்தம். தன்னையே தெரிந்து கொள்ளாத இப்படிப்பட்ட நிலையாகவா ஜீவனின் ஸத்ய நிலை இருக்கும்? அவனுடைய ஸத்ய நிலையில் அவனைச் சேர்க்காமலிருக்கும் ஒரு ஸ்தானம் மோக்ஷமாக இருக்க முடியுமா? ஆத்மா ஞானம், ஆத்மானுபவம் (இரண்டும் ஒன்றேதான்) இல்லாத் ஒரு ஸ்திதியை ஜீவனின் நிஜ ஸ்திதி என்றோ, மோக்ஷமென்றோ ஒப்புக் கொள்வதற்கில்லை. இப்படி அத்வைதிகள் சொல்கிறார்கள்.

கார்யம் நினைப்பு என்பவை, இவை இல்லாத ஆத்மாவில் அதற்கு அன்யமாக ஏற்பட்டவையான க்ருத்யங்கள்தான். 'க்ருதம்' என்றால் 'செய்யப்பட்டது', 'செய்யப்பட்டது.' என்றால் இயற்கையாய் இல்லாததுதானே? இந்த 'க்ருத'த்தை

வைத்தே ப்ரக்ருதி என்ற பெயர் ஏற்பட்டிருக்கிறது. 'ப்ர' என்பது அப்புறம் வருகிற 'க்ருதி' என்ற வார்த்தைக்கு அழுத்தம் கொடுத்து உறுதிப்படுத்துவதே. 'இயற்கை' என்று 'ப்ரக்ருதி'யைச் சொன்னாலும், ஸ்வபாவமாக உள்ள குணமற்ற, செயலற்ற ஆத்ம ஸ்திதியில் குணங்களையும் செயல்களையும் உண்டாக்குவதால் செயற்கைதான் ப்ரக்ருதி. எத்தனை உத்தம மான கார்யம் ஆனாலும், அதாவது பகவானையே த்யானித்து பக்தி பண்ணுவதான, அவனுக்கே தாஸ்யம் பண்ணுவதான, பரம உத்தமமான கார்யமானாலும் - அதுவும் ஆத்மாவின் ஸ்வபாவ ஸ்திதிக்கு அன்யமாக ஏற்பட்டதுதான். அது ப்ரக்ருதிக்கு மேற்பட்ட அப்ராக்ருதம் என்று சொல்வதில் ஸாரமில்லை. பகவான் (கீதையின் ஏழாம் அத்யாயத்தில்), கீழ்ப்பட்ட அப்ரா ப்ரக்ருதிக்கு மேற்பட்டதாக பரா ப்ரக்ருதி என்று ஒன்றைச் சொல்கிற மாதிரி வேண்டுமானால், விஷய ஸுகத்தில் இழுத்துவிடும் கீழ்ப்பட்ட ப்ரக்ருதியாயில்லாமல், பகவானிடம் இழுத்துச் சேர்ப்பிக்கும் ப்ரக்ருதியாக மோக்ஷத் தில் இருக்கிறது என்று த்வைதிகள் சொல்லிவிட்டுப் போக லாம். பகவானே இப்படித்தான் உசந்த ப்ரக்ருதி என்று ஒன்றைச் சொல்லி அப்புறம் குணமும் கார்யமுமில்லாத ப்ரஹ்ம நிலையைச் சொல்லியிருக்கிறாரே தவிர, குணங்க ளோடேயே கார்யங்களோடேயே இருக்கும்போதிலும் ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமில்லாமல் அப்ராக்ருதம் என்று ஒன்று இருப்பதாகச் சொல்லவில்லை.

ஏதோ ஒரு லோகத்துக்குப் போய் வஸிப்பது என்று வந்து விட்டால் அது ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமானதுதான். அதாவது மாயா ஸம்பந்தமானதுதான். மாயை உள்ளவரை, மோக்ஷம் எப்படி ஸாத்யம்? 'இது நல்லதே செய்கிற மாயையாதலால் நாங்கள் இதிலேயே இருந்துகொண்டு இருக்கிறோம். இதையே மோக்ஷமாக வைத்துக் கொள்கிறோம்' என்று வேண்டுமானால் சொல்லிவிட்டுப் போகட்டும். 'இதுதான் மோக்ஷம்' என்று எப்படிச் சொல்லலாம்? அத்வைதிகள் சொல்கிறபடி ஜீவனும் ப்ரஹ்மமும் அபேதமாகப் போய்விடுகிற ஒரு மோக்ஷம் கிடையாது என்று எப்படிச் சொல்லலாம்?

தமக்கு த்வைதந்தான் பிடித்திருந்தபோதிலும் அதுவே முடிவான மோக்ஷம் என்று ஸாதிக்காதவர்களாகவும் சில

பெரியவர்கள் இருந்திருக்கிறார்கள். அத்வைதந்தான் மோக்ஷம்; ஆனால் ஈச்வரபக்தி இல்லாத அந்த மோக்ஷம் எங்களுக்கு வேண்டாமென்று அவர்கள் சொல்வார்கள். திருவாரூரில் இருந்த பரம சாம்பவர்களான 'திருக்கூட்டத்தார்' இப்படித் தான் இருந்தார்கள் என்று சேக்கிழார் சொல்கிறார்:

கூடும் அன்பினில் கும்பிட லேஅன்றி
வீடும் வேண்டா விறலின் விளங்கினார்

என்கிறார். அதாவது, 'ப்ரேமையில் ஈச்வரனோடு கலந்து அவனைப் பக்தி பண்ணிக் கொண்டேயிருக்க வேண்டும்; இதை விட்டுவிட்டு 'வீடு' என்கிற மோக்ஷத்துக்குப் போகவேண்டாம்' என்று அந்தச் சிவனடியார்கள் நினைத்தார்களாம். இப்படிச் சொன்னதாலேயே கைலாஸம் மாதிரியான ஒரு லோகத்தில் போய் த்வைதமாக ப்ரேம பக்தி பண்ணிக்கொண்டிருப்பதை அவர்கள் (சேக்கிழாரும் கூடத்தான்) வீடாக (மோக்ஷமாக) நினைக்கவில்லை என்று தெரிகிறது.

இந்தப் பாட்டின் முதல் இரண்டு வரிகளிலிருந்து இன்னொரு ஸ்வாரஸ்யமான ஸமாசாரமும் தெரிகிறது. அத்வைத மோக்ஷம் வேண்டாமென்று இவர்கள் சொல்பவர்களாயிருந்தாலும், அவர்கள் அத்வைதமான ஸமரஸ பாவத்திலேயே லோகத்தில் எல்லாவற்றையும் ஒன்றாகப் பார்த்திருக்கிறார்கள்! ஜீவ-ப்ரஹ்ம ஐக்யம் தவிர மற்றவற்றில் அத்வைதிகளாக இருந்திருக்கிறார்கள். மண்ணாங்கட்டியும் தங்கமும் அவர்களுக்கு ஒன்றாகவே இருந்திருக்கிறது.

ஓடும் செம்பொனும் ஒக்கவே நோக்குவார்.

ஆக்கல், அழித்தல் என்ற வித்யாஸமே தெரியாத லக்ஷ்மீகரமான மனோபாவத்தில் அவர்கள் இருந்தார்களாம்.

கேடும் ஆக்கமும் கெட்ட திருவினார்.

அழிவு, கேடு அவர்களைத் தொடாது. உசந்த ஸம்பத்துள்ள வாழ்வு, ஆக்கமும் அவர்களைத் தொடாது. ஸமபாவம் என்ற பரம மங்கள வஸ்து நிறைந்த 'திருவினார்'. மங்களந்தான் லக்ஷ்மி. அதுவே திரு.



த்வைத ருசிக்குத் துன்பம் தவிர்க்க ஒண்ணாதது

அப்படியாவது த்வைதிகள் மோக்ஷமாகச் சொல்லும் வைகுண்ட கைலாஸாதி லோகத்திலே அவர்கள் சொல்கிறபடி சாச்வதமாக நல்லதாகவே இருக்கிறதா என்று பார்த்தால் அப்படியும் காணோம். ஸாக்ஷாத் மஹாலக்ஷ்மி, கருடாழ்வார், ஆதிசேஷன், நாரதர் மாதிரியானவர்கள்கூட ஏதாவது ஸந்தர்ப் பத்தில் கோபம், துக்கம், போட்டி போன்ற உணர்ச்சிகளுக்கு ஆளாவதாகப் புராணங்களிலிருந்து தெரிகிறது. இவர்கள் சாபத்தைக்கூட வாங்கிக் கட்டிக்கொள்வதைப் பார்க்கிறோம். ஏன், பகவானுக்குமே இப்படி ஏற்படுகிறது! முதலிலேயே சொன்னேன். பகவானுக்கு யாரைவிட அதிக ப்ரியம் கிடையாது என்கிறார்களோ, அந்த ராதையைக்கூட விரஹம் என்று கதறக்கதற அடித்திருக்கிறானென்று!

இரண்டு வஸ்து இருந்தால் இப்படி ஸுகமும் துக்கமும் மாறி மாறி வராமல் இருக்க முடியாது. எதிரெதிர் ஜோடிகள் – Pairs of opposites என்பது இல்லாவிட்டால் த்வைதம் ருசிக்கவே ருசிக்காது. எப்போது பார்த்தாலும் ஸந்தோஷமாகவே இருந்து கொண்டிருந்தார்கள் என்று ஒரு கதை எழுதினால்கூட அலுப்புத் தட்டிவிடும். கஷ்டம் வரணும், துஷ்டன் வரணும், கதாநாயகியைத் தூக்கிக் கொண்டுபோகணும்; கதாநாயகனுக் குப் பட்டாபிஷேக ஸமயத்தில் எவளாவது ஒருத்தி எதையாவது கிளப்பிவிட்டு அதை நிறுத்தணும்; ஸபா மத்தியிலே சத்ருக் களிடம் மஹத்தான மானபங்கப் பட்டுக்கொண்டு நிராதர வாகக் கதாநாயகி கதறணும்; அடிச்சுக்கணும், புடைச்சுக்கணும் – இப்படி நடந்தால்தான் கதைகூட ருசிக்கிறது.

த்வைதத்திலே ஸந்தோஷ அனுபவம் வேறொன்றைக் குறித்தே ஏற்படுவதால் அது சாச்வதமாகத் திகட்டாமலிருக்க முடியாது. ஆகையால் நடுப்புற நடுப்பற அது மறைந்து போய் மறுபடி வந்தால்தான் அலுப்புத்தட்டாமல் ஸந்தோஷானுபவம் பெற முடியும். நஷ்டமான ஒன்றை மறுபடி பெறும்போதுதான் அனுபவானந்தம் த்வைதத்தில் ஜாஸ்தியாகும். அதற்காகத்தான் பகவான் தனக்குப் பரம ப்ரியமானவர்களும் அவ்வப்போது தன்னைவிட்டுப் பிரியுமாறு பண்ணுவது. த்வந்தங்கள், pairs of opposites த்வைதத்தில் இருந்தே ஆகணும். அப்போதுதான் அதற்கு ருசி. ராத்ரி – பகல்; ஐஸ்லாண்டு – ஸஹாரா; புலி – மான்குட்டி; தாழம்பூ – கத்தாழை; ஜனனம் – மரணம்; கல்யாணம் – இன்னொன்று; சக்கரைப் பொங்கல் – அது திகட்டாமலிருப்பதற்கே நடு நடுவே மிளகாய்த் தொக்கு; முடிவாக நல்லது – கெட்டது; இன்பம் – துன்பம்!

இம்மாதிரி நடுவிலே நடுவிலே இன்பம் வருகிறது என்றால் அது சாச்வதமான இன்பமில்லை. சாச்வத இன்பமில்லாவிட்டால் அது மோக்ஷமுமில்லை. திகட்டாமல் அப்படியே சாச்வத இன்பமாக இருக்க முடிவது அத்வைதமான ஆத்மாவை ஸாக்ஷாத்கரிக்கும்போதுதான்

– என்றிப்படி அத்வைதிகள் சொல்கிறார்கள்.

வைகுண்டம், கைலாஸம் என்பதாக ஒரு லோகத்துக்குப் போவது, அங்கே ரூபத்தோடு இருக்கும் சிவனோடு, விஷ்ணுவோடு வஸிப்பது என்றில்லாமல், ரொம்பவும் தத்வ ரீதியிலே போய் உசந்த த்யானத்திலே லயித்திருப்பதைச் சொல்லும் காஷ்மீரி சைவம் மாதிரியான ஸ்ம்பரதாயங்களும் இருக்கின்றன. ஆனால் அவற்றிலுங்கூட ஐக்யம் ஆவது என்றில்லாமல் த்யானம் பண்ணுவது, லயம் பெறுவது என்று உள்ளவரை த்யான லக்ஷ்யத்திலிருந்து லயம் சிதறி விலகுவதற்கும் இடமிருக்கத்தான் செய்கிறது. ரூபமுள்ள சிவன் இல்லை, அரூப சிவம் என்றாலும், அதுவாகவே ஆகாமல், அதோடு இழைகிற த்யான லயிப்புதான் என்றால், ஒரு நூலோடு இழைத்துவிட்ட இன்னொரு நூலை எதிர்த்திசையில் முறுக்கிப் பிரித்து விடுகிறாற்போல, இங்கேயும் பிரிவு ஏற்படத்தான் செய்யும். அதாவது த்யான ஸுகமும் சாச்வதமில்லை. அத்வைதமொன்று

தான் நித்ய ஸுகம்.

அது லக்ஷ்யமான உச்ச ஸ்தானத்தில், கர்மா எல்லாம் போய் மனஸ் பரிசுத்தியாகி ஒருமுகப்பட்டு நின்ற பிற்பாடுதான் அந்த ஸ்தானத்துக்குப் போக முடியும். அப்படிப் போகிற மட்டும் நன்றாக த்வைத ஸாதனைகளைத்தான் பண்ண வேண்டும் – ஆனாலும் அத்வைத நினைப்பை ஒரு அடியிழையாக அறாமல் வைத்துக் கொண்டே!

பரிசுத்தி செய்வதற்காக ஸ்வதர்மப்படி அவரவருக்கு வாய்த்த கார்யங்களை வேத சாஸ்த்ரம் விதித்தபடி பண்ண வேண்டும். காம க்ரோதாதி அழுக்குப் போவதற்காக மனஸைப் பகவானிடம் ப்ரேமையில் நனைத்துக் கொண்டு பக்தியில் உருக வேண்டும். சும்மாவுக்காக இப்போது நாம் இருக்கிற ஸ்திதியிலேயே, 'நான் எதுவும் பற்றாத ஆத்மா' என்று கதை பண்ணிக் கொண்டிருப்பதில் ப்ரயோஜனமில்லை. அதிலே (ஆத்மாவிலே)தான், என்ன மாயையோ, இத்தனை அழுக்கை ஜன்ம ஜன்மமாக ஏற்றிக் கொண்டிருக்கிறோமே! முணுக்கென் றால் எத்தனை கோபம், பயம் எல்லாம் வந்து விடுகிறது? எத்தனை ஆசைகள் இழுஇழு என்று இழுக்கின்றன?

ஒரு செப்புச் சொம்பு இருக்கிறது...

'சொம்பு' என்பது 'செம்பு' என்பதன் திரிபு. செப்பு என்ப தும் செம்புதான். தமிழ் பாஷையில் 'ம்பு' என்பது 'ப்பு' என்று ஆகிறதிலே ஒரு வேடிக்கை – இதில் ஒரு பொதுவிதியே இருக் கிறது. பெரிசாக, மூலமாக ஒன்று இருக்கிறபோது அதன் பெயரில் 'ம்பு' வரும் அதிலிருந்தே சின்னதாக இன்னொன்று வரும்போது, அல்லது சின்னதாக ஒன்றைச் செய்கிறபோது அதன் பெயரில் 'ம்பு' என்பது 'ப்பு' என்று மாறிவிடும். தாய்ச் சரக்கு 'ம்பு'; அதிலிருந்து வந்த குழந்தைக் சரக்குகள் 'ப்பு' என்று சொல்லலாம். இரும்பு என்பது மூலப் பொருள் – அது (உ)லோஹத்துக்குப் பேர். ஆனால் அந்த இரும்பைக் கொண்டு ரயில்வே லைன் போட்டால் 'இருப்புப்பாதை' என்கிறோம். இதே மாதிரி இலுப்பச் சட்டி என்பது இருப்புச் சட்டிதான். 'வரம்பு' என்பது பொதுப்படையான எல்லை. இதையே குறுக்கி ஒரு வயலுக்கு எல்லை கட்டும்போது 'வரப்பு' என்கிறோம். கரும்பு பொதுப்பேர். அதைச் சின்னதாக particular

lise பண்ணும்போது (குறிப்பிட்ட ஒன்றாக ஆக்கும்போது) கருப்பஞ்சாறு, கருப்பட்டி என்றெல்லாம் ஆகிறது. புலவர்களாக இருக்கப்பட்டவர்கள் மன்மதன் கையிலிருக்கிற தனுஸைக் கருப்புவில் என்றுதான் சொல்வார்கள். 'கம்பு' என்பது கழிக்குப் பொதுப்பேர். இதையே ஒரு மரத்தோடு சேர்த்து அதன் பாகமாகச் சொல்லும்போது 'கப்பும் கிளையுமாக' என்கிறோம். 'திரும்புவது' பொதுக்கார்யம்; திருப்பம், திருப்பு முனை என்று அதை 'பர்ட்டிகுல'ராகப் பண்ணுகிறோம்.

வினைச் சொல்லில 'ம்பு' என்றிருப்பது பெயர்ச் சொல்லில் 'ப்பு' என்றாகிறதும் உண்டு. விரும்பு – வினைச் சொல்; விருப்பு – பெயர்ச் சொல். திரும்பு – திருப்பம் என்பதைக்கூட இப்படிச் சொல்லலாம்.

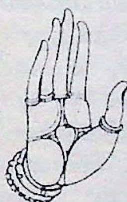
'ம்பு', 'ப்பு' இரண்டையும் சில ஸமயம் ஒரே அர்த்தத்தில் சொல்வதையும் பார்க்கிறோம். ஸம்ஸ்க்ருதத்திலேயே ஜலத்துக்கு 'அம்பு', 'அப்பு' என்ற இரண்டு பேர்களும் இருக்கின்றன. 'தூசி தும்பு', 'தூசி துப்பு' என்று இரண்டு தினுஸாகவும் சொல்கிறோம்.

பொதுவாகச் சொன்னால், பொதுவாயிருப்பது 'ம்பு', அதிலே குறிப்பாக ஒன்றாக ஆக்கினது 'ப்பு'.

சொம்பு, சொப்பு-வுக்கு வருகிறேன். முன்னாளில் குழந்தைகள் சமையல் விளையாட்டு விளையாடுவதற்குச் செம்பினால் ஆன பாத்ரங்கள்தான் சின்னச் சின்னதாகப் பண்ணிக் கொடுத்தார்கள். அதனால் அவற்றுக்குச் 'செப்பு' என்று பெயர். செப்புப் பாத்திரம் என்பதாக எத்தனையோ இருந்தாலும், குறிப்பாகக் குழந்தைகளுடைய விளையாட்டு ஸாமான்களுக்கே 'செப்பு' என்று பேர் வந்துவிட்டது. 'சொப்பு' என்பதும் அதைத்தான். இப்படிச் செம்பினால் ஆன ரொம்பவும் சின்ன வஸ்துவுக்குச் 'செப்பு' என்று பேர் ஏற்பட்டபின், அதே லோஹத்தினாலான பெரிய பாத்திரங்களில் அதிகம் உபயோகிக்கப்படுவதான தீர்த்த பாத்திரத்துக்குச் 'செம்பு' (சொம்பு) என்று பேர் வைக்கும்படி ஆயிற்று. தாய்ச் சரக்கின் பேரில் 'ம்பு' வரும்; அதில் உண்டாகும் குழந்தைகச் சரக்கின் பேரில் அது 'ப்பு' என்றாகிவிடுமென்றேனல்லவா? குழந்தை,

வைத்துக் கொண்டிருப்பது 'சொப்பு' என்பதால், தாயார் வைத்துக் கொண்டிருப்பது 'சொம்பு' ஆகிவிடுகிறது! வாஸ்தவத்தில் அதுவும் செப்புப் பாத்திரம்தான்.

ஆத்ம தத்வத்திலிருந்து இப்படிப் பாஷை ஆராய்ச்சிக்கு வந்துவிட்டோமே என்று பார்த்தால் இதிலும் வேதாந்த ஸமாசாரம் வருவதாக ஸமாதானம் பண்ணிக் கொள்ளலாம். எப்படியென்றால், 'ம்பு' என்பது மூலமான பரமாத்மா மாதிரி; 'ப்பு' அதிலிருந்து வந்த ஜீவாத்மா மாதிரி என்று வைத்துக் கொள்ளலாம்!



பாத்திரம் தேய்ப்பதுபோல

பாஷை, பேச்சு, மனஸ் எல்லாம் அடிபட்டுப் போகும் ஸமாசாரம் பேசிக் கொண்டிருந்தோம். அதில் உபமானத்துக்குச் செப்புச் சொம்பைக் கொண்டு வந்தேன். அது எத்தனையோ நாளாகக் கும்பியிலே புதைந்து அழுக்குக் காய்ந்து கனமாய் பிடித்துக் கொண்டிருக்கிறதாக வைத்துக் கொள்வோம். அத்தனை அழுக்குக்கும் உள்ளே சொம்பு இருப்பது வாஸ்தவம். ஆனால் அதனால் என்ன ப்ரயோஜனம்? அதை எத்தனை நாள், எத்தனை புளி போட்டு, உரிமட்டை, மண் இதனாலெல்லாம் தேய்க்க வேண்டியிருக்கிறது? களிம்பு லேசிலே விடுகிறதா? அதிலே பிடித்திருக்கிற பச்சை எல்லாம் போய் அது பளிச்சென்று ஆவதற்குத்தான் இத்தனை தேய்ப்பதாக நாம் சொல்கிறோம். ஆனால் வாஸ்தவத்தில் தேய்ப்பதெல்லாம் களிம்பு போவதற்கு மட்டும்தான். அழுக்கு எல்லாம் போன பிற்பாடு பாத்ரம் தானே பளிச்சென்று இருந்துவிடுகிறது! நாம் ஆக்கவில்லை. பாத்ரத்தை நாம் புதுசாகப் பண்ணவில்லை; அதனுடைய பரிசுத்தத்தையும் நாம் பண்ணவில்லை. தடிப்பாக அதை மூடியிருந்த அசுத்தத்தையே எடுத்தோம்.

அவ்வளவுதான்.

இந்தச் செம்புப் பாத்ரம் மாதிரிதான் ஆத்மா இருக்கிறது. அது தெரியாதபடி அதன்மேலே ஏக அழுக்கை அப்பிக் கொண்டிருக்கிறோம். நம் மனஸினாலே நினைக்கிற எண்ணங்கள், வாயாலே சொல்கிற வார்த்தைகள், உடம்பாலே செய்கிற காரியங்கள் இவற்றால் எல்லாம் கும்பி மண்ணைக் கொண்டு வந்து கனமாகப் படிய விட்டிருக்கிறோம். அப்படியிருக்கும் போது உள்ளுக்குள்ளே ஆத்மா இருக்கிறது என்றாலும் அதைத் தெரிந்துகொள்வதற்குப் பரிசுத்தி பண்ணத்தானே வேண்டும்? முதலில் மனோ, வாக், காயங்களால் பண்ணின கெட்டவை எல்லாம் போக அதே மனோ, வாக், காயங்களாலேயே அனேக நல்லதைப் பண்ணித் தேய்த்துத் தேய்த்து அலம்ப வேண்டும். கும்பி மண்போக வேறே மண், மட்டை, புளி போட்டுத் தேய்க்கிற மாதிரி. முடிந்த முடிவிலே பார்த்தால் இந்த மண், மட்டை, புளி எல்லாமும் அசுத்தம்தான். (ஸத்வ குண வ்ருத்திக்குப் புளி ஆகாது. ஸாதுக்கள், ஸன்னியாஸிகள் புளியைத் தள்ளித்தான் ஆஹாரம் பண்ண வேண்டும்.) ஆனாலும் ஆரம்பத்திலே இவைதான் அசுத்தத்தைப் போக்குகிறவை. கடைசியில் சுத்த ஜலத்தைவிட்டுப் பாத்ரத்தை அலம்புகிறபோது, கொஞ்சங்கூட மட்டை, மண், புளிக்கோது இல்லாமல் அலம்புகிறோம். எதனால் அசுத்தத்தைப் போக்கினோமோ அதையும் அசுத்தமென்று சுத்த ஜலத்தைக் கொட்டி அகற்றுகிறோம். இதே மாதிரிக் கடைசியில் மனோ – வாக் – காயம் எல்லாவற்றையுமே ஆத்மாவை அசுத்தி செய்பவை தான் என்று ஞான விசார தீர்த்தத்தின் தாரையில் அலம்பி அப்புறப்படுத்திவிடத்தான் வேண்டும். அதற்காக, முதலிலேயே அழுக்குக் கப்பி, களிம்பு பிடித்திருக்கிற பாத்ரத்தில் வெறும் சுத்த ஜலம் விட்டு அலம்பினால் போதுமா? இப்படித்தான் ஆரம்பத்திலேயே ஆத்ம விசாரம் மட்டும் போதும் என்று பண்ணுவது. ஆரம்பத்தில் மனஸிலே ப்ரேமை, பக்தி முதலிய நல்ல எண்ணங்களோடு, கட்டுப்பாடு, விநயம் முதலான குணங்களோடு, சரீரத்தாலும் வாக்காலும் சாஸ்த்ரம் சொல்கிற சடங்குக் கர்மாக்கள், பரோபகாரம் முதலான ஸத்கர்மாக்கள் பண்ணி, ஜன்மாந்தரமாகத் தடிப்பேற்றி விட்ட கெட்டவற்றையெல்லாம் தேய்த்து அப்புறப்படுத்த வேண்டும். அப்புறம்தான் இந்த நல்ல ஸமாசாரங்களிலும்கூட ஆத்மானுபவத்தின்

சாச்வதமான சாந்தமும் ஆனந்தமும் இல்லை என்பதனால் இவற்றையும் ஞான தீர்த்தத்திலே அலம்பி அகற்ற வேண்டும். த்யானம் பண்ணுவது என்பதாக ஒன்று செய்வதும்கூட ஆத்மாவாக இருப்பதற்கு அன்யமானதுதான். அதையும் நிறுத்திவிட்டு வெறுமே ஆத்மாவாக இருப்பதே முடிவு. ஆனால் அது கடைசியில்தான். அந்தக் கடைசிக் கட்டம் எப்படி நடக்கிறது என்பதைப் புத்தியாலோ வார்த்தையாலோ விளக்கி வைக்க முடியாது. ஏனென்றால் புத்தி, மனஸ், வாக்கு எல்லாவற்றுக்கும் மேலான ஒரு நிலை அது.

இப்போது அடிக்கடி கேள்விப்படுகிற உபநிஷத் 'கொடேஷன்' அப்படித்தான் சொல்கிறது*. இவற்றுக்கு அகப்படாத நிலையை இவற்றால் எப்படி விளக்குவது? அங்கே போன அப்புறம் மனஸும், வாக்கும், சரீர ப்ரக்ஞையுமே போய்விடுவதால் இவற்றாலே பண்ணும் பாபம் மட்டுமில்லாமல் புண்யமுங்கூட இல்லாமற் போய்விடுகிறது. மனஸுக்கும் வாக்குக்கும் எட்டாததைப் பிடித்து விட்டவன் அப்புறம், 'நான் ஏன் இன்னின்ன புண்யம் பண்ணவில்லை? நான் ஏன் இந்தந்தப் பாபத்தைப் பண்ணினேன்?' என்றெல்லாம் கேட்டுக் கொண்டிருப்பதில்லை என்று அந்த உபநிஷத்திலே சொல்லியிருக்கிறது. செயலைப் புரிந்து அதற்கான பலனை அனுபவிக்கிற கர்த்தாவாக ஆத்மா இல்லை, அப்படி இல்லாத அதுவே 'தான்' என்று இவனுக்குத் தெரியுமாதலால் இப்படியிருக்கிறான். ஆனால் 'தானை'த் தெரிந்துகொள்ளாத நாம் அவன் மாதிரிச் சும்மாயிருக்க முடியுமா?

---

* 'எதை எட்ட முடியாமல் வாக்கானது மனத்தோடு திரும்பிவிடுகிறதோ' என்று ஆத்மானுபவம் தைத்திரீய உபநிஷதத்தில் குறிப்பிடப்படுகிறது. அவ்வுபநிஷத்தின் ஆனந்தவல்லி எனும் பகுதியில் இரண்டு இடங்களில் இச்சொற்றொடர் காணப்படினும், இதைத் தொடர்ந்து ஸ்ரீசரணர்கள் புண்ய-பாபம், கர்த்ருத்வம் முதலியவற்றைப் பற்றிச் சொல்வது இரண்டில் பின்னதாக உள்ள இடத்துக்கே பொருந்தும்.

ஸ்ரீசரணர்கள் வேத மந்த்ர மூலவாசகங்களைப் பெரும்பாலும் தம்முடைய பொது உபன்யாஸங்களில் கூறுவதில்லை. தனிப்பட்டவர்களோடு உரையாடுகையில் அவர் இவற்றை ஸரளமாக எடுத்தாளுவதுண்டெனினும், மிகுந்த மரியாதையுடன் போற்றிக் காக்க வேண்டிய இம்மந்த்ர வாசகங்களை அச்சிலே அதிகம் கொடுப்பது அவருக்கு உவப்பாக இராமல் இருக்கலாமென்ற நினைப்புடனேயே நம்முடைய தொகுப்புகள் உருவாக்கப் பட்டுள்ளன.

தேய்த்துச் சுத்தம் செய்கிற மண், புளி முதலான ஸாமான் களைச் சுத்த ஜலத்தினால் அலம்பி அப்புறப்படுத்திய பிறகு, இந்தச் சுத்த ஜலமும்கூடச் செப்புச் சொம்பில் ஒட்டிக் கொண் டிருக்க விடுவதில்லை. அந்த ஜலம் இருந்தால்கூடக் களிம்பு பிடிக்கத்தான் செய்யும். அதனால் ஜலத்தையும் ஒட்டத் துடைத்து விட்டே வைக்கிறோம் அப்படித்தான் ஆத்ம ஞான ஸித்தியை ஒருத்தன் பெற்றுவிட்ட பின் த்யானமும் ஆத்ம விசாரமும்கூடப் போய்விடுகின்றன.

நன்றாகத் தேய்த்து, ஈரம் போக ஒட்டத் துடைத்து வைத் தால்கூட, நாள்பட்டால் காற்றிலே கரைந்திருக்கிற வஸ்துக்கள் பட்டுப்பட்டே சொம்பில் பச்சை ஏறிவிடும். அதனால் அடிக்கடித் தேய்த்து வைத்துக் கொண்டே தானிருக்க வேண் டும். ஆத்ம நிஷ்டை விஷயமும் இப்படித்தான். எத்தனையோ ஸம்ஸ்காராதிகளால் சுத்தி பண்ணின பின்பு ஆத்ம அனுபவம் வருவதும் ஆரம்பத்தில் மின்னல் வெட்டுகிற மாதிரி இருந்து விட்டு மறைந்துதான் போய்விடும் 'மின்னலுக்கும் மின்னல்: கண்கொட்டுகிற மாதிரி இருந்து போய்விடுவது' என்று கேனோபநிஷத்தில் சொல்லியிருக்கிறது. உள்ளே நித்ய நிரந்தர மின்னலாக அது இருப்பதை நாராயண ஸூக்தத்தில் விரிவாக வர்ணித்திருந்தாலும் அனுபவத்திலே பார்த்தோமானால் அது எத்தனையோ ஸாதனைகளுக்குப் பிறகும் மின்வெட்டு மாதிரி வெட்டிவிட்டுப் போவதாகத்தான் நீண்டகாலம் இருக்கிறது. அப்படி உள்ளவரை, அந்த ஆத்மானுபவ மின்னல் மறைந்த பிற்பாடு, ஒரு தரம் தேய்த்துப் பளிச்சென்று வைத்த சொம்பை மறுபடி தேய்க்கிறது போல அனுஷ்டானங்களையும் மற்ற ஸத்கர்ம ஸாதனைகளையும் தொடரத்தான் வேண்டும். இப்படிச் செய்து கொண்டே போய், முண்டக (உபநிஷ)த் திலே சொல்லியிருக்கிறாற் போலக் கர்மா. எல்லாம் நாசமாகி, ஹ்ருதயத்தில் வாஸனா முடிச்சு அவ்வளவும் தெறித்து விழுந்த பிற்பாடுதான் ஆத்ம ஸித்தி சாச்வதமாகிறது. அப்போது சொம்பு செம்பாக இல்லாமல் தங்கமாக ஆகிவிடுகிறது. அப்புறம் களிம்பு பிடிக்காது. தங்கம்கூட காலக்ரமத்தில் பளபளப்பு குறைந்து மெருகு போடவேண்டியதாகிறது. ஆத்மா அதற்கும் மேலே! என்றைக்கும் ஜ்வலிப்பு குறையாத ஸூர்யன் மாதிரி!



'ரவை ஸல்லா' உவமை

திருப்பதியில் 'ரவை ஸல்லாக் கட்டளை' என்று பழைய கால ராஜாக்கள் ஒன்று வைத்திருந்தார்கள். தற்காலத்தில் அத்தனை அசுத்தத்துக்கும் கோயில்தான் இடம் என்று ஆக்கி இருக்கிறோம்! ப்ராகாரத்தின் பக்கம் போவதென்றாலே மூக்கைப் பிடித்துக் கொள்ள வேண்டியிருக்கிறதென்று சொல்கிறார்கள். நான் வருகிறேன், மந்த்ரி, கமிஷனர் வருகிறாரென்றால் அப்போது நடப்பது வேறே. மற்ற நாளில் எப்படியிருக்கிறதென்று பக்தர்கள் துக்கப்பட்டுக் கொண்டு என்னிடம் சொல்கிறார்கள். ப்ராகாரத்துக்கு வெளியிலே மட்டுமில்லை; ஸன்னிதிகளிலேயே கொஞ்சங்கூடச் சுத்தமில்லை. ஸ்வாமி மேலே சார்த்துகிற வஸ்த்ரமே பிடித்துணிக்கும் கேவலமாக அழுக்கேறியிருக்கிறது என்று துக்கப்பட்டுக் கொண்டு சொல்கிறார்கள்.

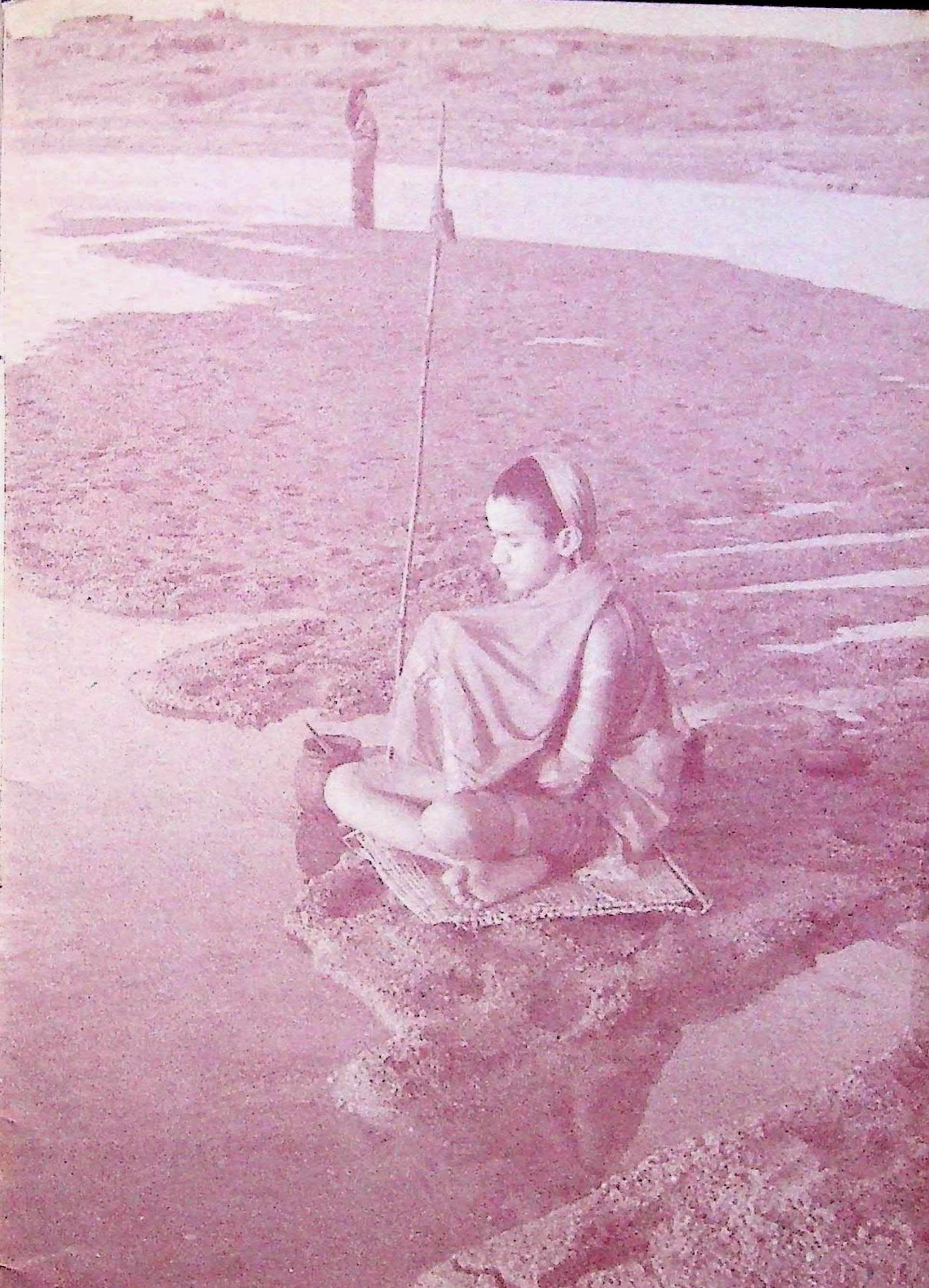
இதே தேசத்தில் நம் முன்னோர்கள் மனஸுக்குப் பரிசுத்தி தரவேண்டிய ஆலயம், புறத்திலும் பரம சுத்தியாயிருக்க வேண்டுமென்பதில் கண்ணும் கருத்துமாயிருந்து அப்படியே நடத்திக் கொடுத்திருக்கிறார்கள்.

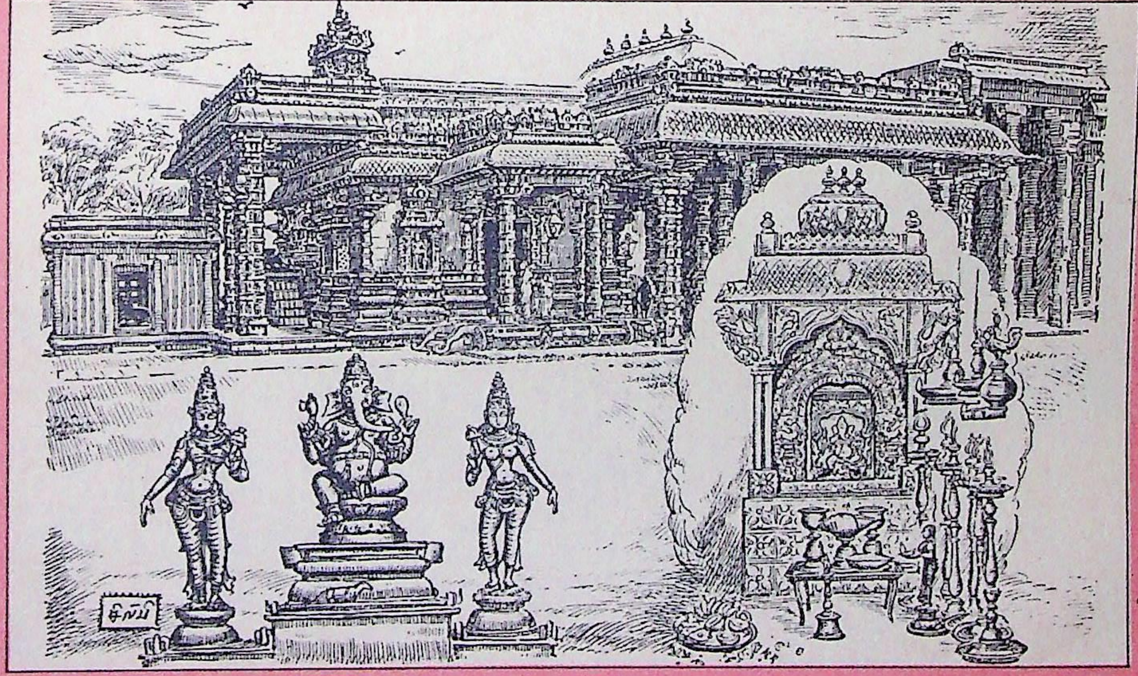
அப்போது திருப்பதியில் ரவை ஸல்லாக் கட்டளை நடந்து வந்தது. ரவை ஸல்லா என்றால் 'டாக்கா மஸ்லின்' மாதிரி நல்ல வெள்ளை வெளேரென்றும், ரொம்ப மெல்லிசாகவும் இருக்கிற துணி. மேலே போட்டுக்கொண்டால் போட்டுக் கொண்டிருக்கிறோமோ என்றே தெரியாது; உடம்பெல்லாம் தெரியும். நல்ல நைஸாக, மெல்லிசாக நெசவு பண்ணியிருந்ததால் உடம்போ, தரையோ எதிலே போட்டாலும் நன்றாகப் படிந்துவிடும். துளி ஈரக்கசிவு (உடம்பிலோ தரையிலோ) இருந்தால்கூட அப்படியே ஒட்டிக்கொண்டு விடும். இப்படி அதன் texture இருந்ததால் எதிலே அது கொஞ்சம் பட்டுவிட்

டாலும் அந்த அழுக்கு இதில் ஒட்டிக் கொண்டு விடும். அதோடு மல்லிகைப் பூ மாதிரி வெள்ளை வெளேர் என்று வேறே இருந்ததால் அழுக்கு லவலேசம் இருந்தால்கூட அதைத் தூக்கிக் காட்டிவிடும்!

அடுத்த புத்தகத்தில்...

அத்வைதம் என்கிற தலைப்பின் கீழ்க் கட்டுரைகள் தொடர்கின்றன.





திருவலஞ்சுழி - ஸ்ரீ விநாயகர்